Colecția
PHILOSOPHIA PERENNIS

Vechii greci numeau Adevărul „neuitare" (*alethèia*); iubirea de Adevăr (*philosophia*) era măsura Înțelepciunii pentru cel care, atins de aripa Îngerului interior, ridica ochii inimii spre Empireul a cărui amintire îl făcea să „asimtă" Veșnicia (*perennis*). Iubirea vie, nestinsă pentru Adevăr i-a îndemnat pe oameni să îl *ne-uite*, ca Unul și Unic, etern... și astfel s-a născut *Philosophia perennis!*

Coordonatorii colecției:
FLORIN MIHĂESCU și TEODORU GHIONDEA

René Guénon
INITIATION ET RÉALISATION SPIRITUELLE
© Les Éditions Traditionnelles,
Paris, 1978

© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparțin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

RENÉ GUÉNON

Inițiere și realizare spirituală

Traducere din limba franceză:
TEODORU GHIONDEA

EDITURA HERALD
București

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
GUÉNON, RENÉ/
INIŢIERE ŞI REALIZARE SPIRITUALĂ/René Guénon
trad.: Ghiondea Teodoru; ed. Scrima Aurelian
Bucureşti: Herald, 2008
ISBN 978-973-111-080-6
I. Ghiondea, Teodoru (tr.)
II. Scrima, Aurelian (ed.)
1

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Victor Zugravu
Cop. I Iniţiere *(fragment)*, vas de ceramică, Grecia.

Lector:
Sanda Albu

Tehnoredactare computerizată:
Alexandru Leicescu

PREFAȚĂ

Presimțindu-și, probabil, sfârșitul apropiat, în lunile care au precedat moartea sa, René Guénon ne-a dat câteva indicații cu privire la desăvârșirea operei sale atunci când el nu va mai fi printre noi. În scrisorile din 30 august și 24 septembrie 1950 își exprima dorința, între altele, de a fi reunite în volume articolele pe care nu le utilizase în cărțile sale deja existente. „Ar fi numai, scria el, dificultatea de a ști în ce fel să fie aranjate pentru a forma un ansamblu cât mai coerent posibil, ceea ce mi-ar fi imposibil să o spun eu-însumi în acest moment.... Dacă vreodată aș putea să pregătesc ceva, lucru de care mă îndoiesc, din nefericire, din ce în ce mai mult, aș prefera, înainte de toate, să întocmesc una sau două culegeri de articole despre simbolism și poate o urmare la *Aperçus sur l'Initiation*[1], căci mi se pare că ar fi și alte articole care ating acest subiect și care ar putea forma un al doilea volum".

Lucrarea pe care o prezentăm acum este prima realizare a dorinței formulate de René Guénon. Am ales-o pentru a inaugura seria de cărți postume deoarece putea fi gata mai repede decât cele care privesc simbolismul pe care René Guénon l-a considerat pe primul plan și pentru că subiectul tratat ni se pare că prezintă un interes crescând.

După o primă examinare a articolelor lăsate de René Guénon, credem că opera postumă nu va cuprinde mai mult de șapte volume, inclusiv acesta. Îndelungata și delicata muncă de clasificare și de coordonare a textelor nu este atât de avansată pentru a putea indica încă de pe acum titlurile definitive și data probabilă a publicării diferitelor lucrări, dar sperăm că circumstanțele ne vor permite să nu

---

[1] A se vedea René Guénon, *Scurtă privire asupra inițierii*, trad. Roxana Cristian și Florin Mihăescu, Ed. Herald, București, 2008 - [N. trad.]

aştepte prea mult numeroşii admiratori ai aceluia care a pus în lumină doctrina tradiţională de atât de mult timp uitată în Occident.

*

Este necesar să spunem acum câteva cuvinte despre compoziţia prezentei lucrări. Aşa cum am văzut mai înainte, René Guénon nu ne-a lăsat nicio indicaţie privitor la ceea ce urma să publicăm, astfel încât nouă ne revine responsabilitatea pentru acest lucru. Textul pe care îl prezentăm este integral şi exclusiv scris de René Guénon. Nu am adăugat, modificat şi nici eliminat nimic, excepţie făcând textele care necesitau aceasta în raport cu prezentarea în volum a unor articole izolate, adesea motivate de o împrejurare oarecare şi care nu coincideau cu ordinea pe care noi am adoptat-o pe capitole, pe care am considerat-o că ar corespunde cel mai bine dezvoltării gândirii autorului. În privinţa acestei ordini datorăm cititorului câteva explicaţii.

În *Aperçus sur l'Initiation*, René Guénon a ţinut să definească natura iniţierii, care este în mod esenţial transmiterea, prin rituri specifice, a unei influenţe spirituale destinată să permită fiinţei, în speţă omul, să atingă starea spirituală pe care diferite tradiţii o desemnează ca „stare edenică", apoi să se înalţe la stările superioare ale fiinţei şi, în fine, să obţină ceea ce se poate numi, fără deosebire, „Eliberare" sau starea de „Identitate Supremă". René Guénon a precizat condiţiile iniţierii şi caracteristicile organizaţiilor care sunt abilitate să o transmită şi, mergând pe acest drum, a arătat pe de o parte distincţia care trebuie să se facă între cunoaşterea iniţiatică şi cultura profană şi aceea nu mai puţin importantă între calea iniţiatică şi calea mistică.

Prezenta lucrare precizează, completează şi lămureşte cele de mai înainte în mai multe moduri. Articolele care o compun permit să fie grupată în patru părţi.

În prima parte, autorul tratează despre obstacolele mentale şi psihologice care pot să se opună înţelegerii punctului de vedere iniţiatic şi căutării unei iniţieri; acestea sunt: credinţa în posibilitatea de a „populariza" orice cunoştinţă, confuzia între metafizică şi dialectică, aceasta

fiindu-i expresia necesară și imperfectă, și interesul pentru opinia publică.

A doua parte precizează și dezvoltă anumite puncte foarte importante care privesc natura inițierii și anumite condiții pentru căutarea acesteia. În *Aperçus sur l' Initiation* autorul a afirmat mai degrabă decât a explicat necesitatea rataşării[2] inițiatice. Această demonstrație face obiectul primului capitol din cea de a doua parte în care este considerat, între altele, cazul în care inițierea este obținută prin mijloace obișnuite și normale. Capitolul următor distinge net influența spirituală propriu-zisă de influențele psihice care îi sunt ca un „veșmânt". Aceste precizări odată făcute, se abordează o problemă cu totul capitală, pe care René Guénon nu a considerat că este necesar să o trateze până la momentul respectiv într-un mod special, deoarece aceasta îi părea rezolvată dinainte prin ansamblul operei sale apărută anterior: este cea a necesității unui exoterism tradițional pentru aspirantul la inițiere. Acest capitol este completat în mod firesc cu studiul despre Mântuire și Eliberare care este „justificarea" metafizică a exoterismului. Legându-se direct de subiectul precedent, capitolele IX, X și XI arată cum „viața obișnuită" poate fi „sacralizată" până la a se pierde orice caracter „profan" și a permite individului o participare constantă la Tradiție, ceea ce constituie una din condițiile cerute pentru trecerea de la inițierea virtuală la inițierea efectivă. Dar trebuie recunoscut că în lumea occidentală, chiar la anumiți reprezentanți ai spiritului religios la care acesta încă subzistă, există tendința unei „laicizări" din ce în ce mai accentuată în ceea ce privește viața socială, ceea ce duce la o pierdere de vitalitate a tradiției creștine. Nu este imposibil pentru un occidental să caute o cale de realizare inițiatică într-o tradiție străină, iar capitolul XII arată în ce condiții poate fi considerată legitimă ceea ce se

---

[2] Cuvântul în limba franceză este *rattachement* = a ataşa din nou, a relega; preferăm să utilizăm cuvântul "rataşare" pentru a sublinia sensul special al termenului inițial (și inițiatic); căzut dintr-o stare edenică, omul tinde la restaurarea acesteia. [Nota trad.]

numește în mod obișnuit „conversiune". Totodată, trecerea la o tradiție străină nu este acceptabilă decât în cazul în care este lipsită de orice intenție de „estetism" sau „exotism"..., și autorul face observația că sunt occidentali care, prin constituția lor psihică specială nu vor putea niciodată să înceteze a fi astfel și ar face mult mai bine să rămână așa cum sunt, pe de-a întregul și în mod sincer.

Aceștia, totuși, trebuie să se ferească de orice pseudo-esoterism, fie că este vorba despre ocultiști și de teosofiști sau de fanteziile mai seducătoare, poate, care se declară ca făcând parte dintr-un Creștinism autentic și care ar avea drept scop să dea o oarecare satisfacție acelora dintre creștini care gândesc că nu se pot mulțumi cu învățătura exoterică obișnuită (capitolul XIV). În capitolul XV, René Guénon arată inconsistența reproșului de „orgoliu intelectual" atât de des formulat față de esoterism în anumite medii religioase. În fine, această a doua parte se termină cu noi precizări despre diferențele esențiale care există între realizarea inițiatică și realizarea mistică.

Ultima parte și, din multe puncte de vedere, cea mai importantă, privește anumite trepte ale acestei realizări spirituale față de care tot ceea ce precede are ca scop ușurarea înțelegerii și, într-o oarecare măsură, mijloacele de acces (capitolele XXVI și XXIX). Ultimele trei capitole, în fine, care sunt cu adevărat cheia cărții *Aperçus sur l'Initiation*, ca și a celei de față, conțin expunerea metafizică ce permite înțelegerea intelectuală a posibilității, plecând de la starea noastră corporală, a unei realizări spirituale totale ca și a naturii și funcțiunii Trimișilor divini pe care diferitele tradiții îi desemnează cu numele de Profeți, Rasūl, Bodhisattwa și Avatāra.

Pentru a facilita înțelegerea capitolelor V și XXVIII am considerat util să reproducem în apendice textele la care trimite autorul relativ, la Afrād și la Malāmatiyah, ambele reprezentând trepte de inițiere efectivă în esoterismul islamic.

Jean Reyor

CAPITOLUL I

ÎMPOTRIVA POPULARIZĂRII[1]

Prostia unui mare număr, şi chiar a majorităţii oamenilor, mai ales în vremea noastră şi din ce în ce mai mult, pe măsură ce se generalizează şi se accentuează decăderea intelectuală caracteristică ultimei perioade din ciclu, este, poate, lucrul cel mai greu de suportat în această lume. Trebuie adăugată la aceasta ignoranţa sau, mai bine spus, un anumit gen de ignoranţă care este de altfel strâns legată de prima, cea care nu este în niciun fel conştientă de sine, care îşi permite să afirme cu mai mult curaj că ştie şi înţelege mai puţin şi care este prin chiar aceasta, pentru cel care suferă de ea, un rău iremediabil[2]. Prostia şi ignoranţa pot fi reunite sub numele comun de neînţelegere; dar trebuie să fie bine înţeles că a suporta această neînţelegere nu implică în niciun fel acceptarea de concesiuni oarecare, nici renunţarea îndreptarea gre-

---

[1] Titlul capitolului în limba franceză este: *Contre la vulgarisation* - termenul *vulgarisation* presupune o nuanţă depreciativă într-o măsură mult mai mare, iar cuvântul *popularizare* oferă o notă interpretativă specială. [Nota trad.]

[2] În tradiţia islamică înseamnă a suporta prostia şi ignoranţa umană şi în care constă *haqiqatus - zakāh*, „adevărul pomenii" [*zakāh*: una din cele cinci obligaţii fundamentale ale musulmanului care constă în dania, zeciuiala, cota obligatorie pe care trebuie să o dea pentru comunitate - Nota trad.], adică aspectul său interior, cel mai real (*haqiqah* se opune lui *muzaherah*, care este numai manifestarea exterioară sau respectarea preceptului luat în sens strict literal); aceasta derivă, în mod firesc din virtutea „răbdării (*as-sabr*), căreia i se acordă o importanţă cu totul specială, aşa cum o dovedeşte faptul că este menţionată de 72 de ori în *Coran*.

șelilor cărora le dă naștere și de a face tot ceea ce este posibil pentru a le împiedica să se răspândească, acestea fiind o sarcină foarte neplăcută, în special când suntem obligați, în cazul insistării unora, de a repeta la nesfârșit lucrurile care în mod normal trebuie spuse odată pentru totdeauna. Această insistare la care recurg nu este, de altfel, lipsită de rea credință; și este adevărat că reaua credință implică în mod obligatoriu o îngustime de vedere care nu este, în definitiv, decât consecința unei neînțelegeri mai mult sau mai puțin complete, ajungând să spunem că neînțelegerea reală și reaua credință, ca și prostia și ignoranța, se împletesc în așa fel încât adesea este greu de determinat exact partea uneia sau a celeilalte.

Vorbind despre concesiile făcute neînțelegerii, ne gândim mai ales la popularizare[3] sub toate formele sale; dorind punerea la dispoziția „oricui" a adevărurilor de orice fel sau ceea ce se consideră, cel puțin, ca fiind adevăruri, când „oricine" înseamnă în mod necesar marea majoritate a proștilor și ignoranților, cum poate fi, în realitate, altceva decât ceea ce este? Popularizarea [vulgarizarea][4] se naște, de altfel, dintr-o grijă eminamente profană și, ca orice propagandă, ea presupune, la cel care se dedă la așa ceva, un anumit grad de neînțelegere, fără îndoială ceva mai redusă decât aceea a „marelui public" căruia i se adresează, dar și cu atât mai mare cu cât ceea

---

[3] A se vedea nota nr.2 - Practica popularizării, a prezentării simpliste și inadecvate, lipsită de nuanțe și de adâncime, una dintre cele mai cunoscute metode de „răspândire a cunoștințelor" specific occidentală și europeană; ea este, în mod esențial o vulgarizare, în sensul cel mai strict al termenului, printr-un „populism" științific cu rădăcini ideologice cu cele mai grave consecințe, deoarece încurajează mediocritatea și superficialitatea. Din păcate, și „documentarea electronică", prin intermediul computerului suferă, de multe ori, de aceeași maladie. [Nota trad.]

[4] Parantezele drepte aparțin traducătorului.

ce el pretinde că expune depăşeşte în mare măsură nivelul său mental. De aceea inconvenientele popularizării sunt mai limitate cu cât ceea ce se difuzează este de un ordin mai profan, cum ar fi concepţiile filosofice şi ştiinţifice moderne, care, chiar la nivelul adevărului pe care ajung să îl aibă nu au nimic profund sau transcendent. Acest caz este de altfel cel mai frecvent, căci mai degrabă în această zonă este interesat „marele public" în urma educaţiei primite, în plus oferindu-se în mod facil agreabila iluzie că posedă „o cunoaştere" obţinută fără efort; autorul popularizării deformează totdeauna lucrurile prin simplificare şi, de asemenea, afirmând cu toată convingerea ceea ce savanţii nu privesc decât ca simple ipoteze, dar, luând o atare atitudine, el nu face altceva decât să continue aceleaşi procedee existente în învăţământul rudimentar care este impus tuturor în lumea modernă şi care, în fond, nu este altceva decât vulgarizare şi poate cea mai nefastă într-un anume sens, căci dă mentalităţii celor care o recepţionează o amprentă „scientistă" de care foarte puţini sunt capabili să se desprindă ulterior, iar acţiunea vulgarizatorilor nu face altceva decât să o întreţină şi să o adâncească şi mai mult, ceea ce le atenuează responsabilitatea într-o oarecare măsură.

Observăm acum un alt tip de vulgarizare care, cu toate că nu atinge decât un public mai restrâns, credem că există pericole mult mai mari, fie şi numai pentru confuziile pe care riscă să le provoace, cu voie sau nu, şi care vizează cele ce, prin natura lor, ar trebui să fie la adăpost de asemenea tentative, şi anume doctrinele tradiţionale, şi în special doctrinele orientale. Într-adevăr, ocultiştii şi teosofiştii au întreprins deja câte ceva în acest sens, dar nu au reuşit decât să producă falsuri grosolane; ceea ce prezintă, însă, îmbracă acum aparenţe serioase, am spune chiar mai „respectabile", care se pot impune multor oameni care nu ar fi fost seduşi de deformările prea vizi-

bil caricaturale. Există, de altfel, printre vulgarizatori, o distincție pe care trebuie să o remarcăm în ceea ce privește intenția lor, dacă nu rezultatele la care ajung; în mod natural, toți vor în mod egal să răspândească ideile pe care le expun cât mai mult posibil, dar pot fi îndemnați de motive foarte diferite. Pe de o parte, sunt propagandiștii a căror sinceritate nu poate fi pusă la îndoială, dar a căror atitudine dovedește că înțelegerea lor doctrinară nu a mers prea departe; în plus, chiar în limitele a ceea ce ei înțeleg, nevoile propagandei îi antrenează, obligatoriu și permanent, la o adaptare la mentalitatea celor cărora li se adresează, mai ales când este vorba de un public occidental de condiție „medie", și care nu poate fi decât în detrimentul adevărului; și ceea ce este mai curios este că există în acest caz pentru ei o atare necesitate care ar face cu totul nedreaptă acuzarea lor de alterare voită a adevărului. Pe de altă parte, există unii care, de fapt, nu sunt interesați decât în mică măsură de doctrine, dar care, constatând succesul pe care îl au aceste lucruri într-un mediu destul de extins, găsesc profitabilă această „modă" din care fac o adevărată întreprindere comercială; aceștia sunt, de altfel, mult mai eclectici decât primii și răspândesc fără discernământ tot ceea ce li se pare a fi de natură să satisfacă gusturile unei anumite „clientele", aceasta fiind, evident, și principala lor preocupare, chiar când cred că trebuie să afișeze oarecare pretenții de „spiritualitate". Bineînțeles, nu dorim să dăm niciun nume, dar credem că mulți dintre cititorii noștri vor găsi ușor câteva exemple din fiecare caz; nu ne referim la simplii șarlatani, așa cum se întâlnesc des printre pseudo-esoteriști, care înșeală cu bună știință publicul prezentându-i propriile invenții sub eticheta doctrinelor pe care nu le cunosc, în cea mai mare parte, contribuind astfel la mărirea confuziei în mintea acestui nefericit public.

Dar ceea ce este şi mai supărător în toate acestea, în afară de ideile false sau „simpliste" despre doctrinele tradiţionale şi care sunt răspândite, este faptul că mulţi oameni nu ştiu nici măcar să facă distincţia între opera vulgarizatorilor de orice fel şi o expunere care nu are grija de a satisface publicul sau de a se coborî la nivelul acestuia; ei pun totul pe acelaşi plan, până la a atribui aceleaşi intenţii în ambele cazuri, atât de îndepărtate în realitate. Aici avem de-a face pur şi simplu cu prostia, dar destul de des şi cu reaua credinţă, sau, mai probabil, şi cu una şi cu cealaltă; în fine, pentru a lua un exemplu care ne priveşte direct, după ce am explicat clar de fiecare dată, de câte ori a s-a ivit ocazia, cum şi pentru care motive ne-am opus oricărei propagande şi în egală măsură oricărei vulgarizări, şi fiindcă am protestat de mai multe ori împotriva afirmaţiilor unora care, în ciuda acestui fapt, nu au încetat să ne atribuie intenţii propagandiste, când vedem aceşti oameni sau alţii la fel care repetă la nesfârşit aceeaşi calomnie, cum ar fi posibil să admitem că sunt de bună credinţă? Dacă, cel puţin, în lipsa oricărei înţelegeri, aveau cât de puţină logică, i-am fi întrebat să ne spună ce interes am putea avea să căutăm să convingem pe cineva, oricine ar fi, de adevărul unei idei sau al alteia, şi suntem siguri că nu ar putea niciodată să găsească un răspuns cât de cât plauzibil la această întrebare. Printre propagandişti şi popularizatori, unii sunt aşa datorită unui sentimentalism deplasat, alţii deoarece au un profit material oarecare; or, este evident prin chiar natura expunerii doctrinelor aşa cum o facem noi, că nici unul nici celălalt din aceste două motive nu există, nicicum, şi că, de altfel, presupunând că ne-am fi putut vreodată propune să facem o propagandă oarecare, am fi adoptat în mod necesar o atitudine cu totul opusă aceleia de rigoare intransigentă doctrinară, cum a fost, în mod constant, a noastră. Nu dorim să insistăm prea mult,

dar, luând în considerare diferitele aspecte, de câtva timp încoace [întâlnind] o stranie recrudescență a atacurilor celor mai nedrepte şi nejustificate, ni s-a părut necesar, cu riscul de a atrage reproşuri că ne repetăm, să mai punem o dată în plus lucrurile la punct.

CAPITOLUL II

METAFIZICĂ ŞI DIALECTICĂ

De curând am luat cunoştinţă de un articol care pare să merite atenţia noastră, deoarece anumite lucruri greşit înţelese apar cu atât mai mult şi mai clar cu cât neînţelegerea le-a împins mai departe[1]. În mod cert, putem zâmbi citind că cei care au „oarecare experienţă a cunoaşterii metafizice" (printre care autorul se aşează în mod manifest, în timp ce nouă ni se neagă cu o remarcabilă îndrăzneală, ca şi cum era posibil să ştie aceasta!) nu vor găsi în opera noastră decât „distincţii conceptuale în mod particular precise", dar „de ordin pur dialectic", şi „reprezentări care pot fi utile preliminar, dar care din punct de vedere practic şi metodologic, nu avansează cu un pas dincolo de lumea cuvintelor către universal". În acelaşi timp, contemporanii noştri sunt atât de obişnuiţi cu oprirea la aparenţele exterioare încât este de temut că mulţi dintre ei comit asemenea erori; când constatăm că se manifestă efectiv chiar în ceea ce priveşte autorităţile tradiţionale cum ar fi Śankarāchārya, de exemplu, desigur nu ne mai mirăm, cu atât mai mult, că procedează la fel în ceea ce ne priveşte, luând „coaja" drept „miez". Cu atât mai mult, am vrea să ştim cum expresia unui adevăr

[1] Massimo Scaligero, *Esoterismo moderno: L'opera e il pensiero di René Guénon*, în primul număr al noii reviste italiene *Imperium* (mai 1950). - Expresia „esoterism modern" în sine este destul de semnificativă, mai întâi deoarece constituie o contradicţie în termeni, apoi pentru că nu există nimic modern în opera noastră, care este, dimpotrivă, sub toate raporturile opusă spiritului modern.

de un ordin oarecare ar putea fi altfel exprimată decât prin cuvinte (cu excepția cazurilor unor figurări pur simbolice, dar nu este cazul aici) și sub formă „dialectică", adică discursivă, care impune necesități ale întregului limbaj uman, și cum o expunere verbală oarecare, scrisă sau chiar orală, ar putea, în vederea a ceea ce se intenționează, să fie mai mult decât „preliminar utilă"; ni se pare, totuși, că am insistat suficient asupra caracterului în mod esențial pregătitor al oricărei cunoașteri teoretice, fiind, evident, singura care poate fi realizată prin studiul unei atare expuneri, ceea ce de altfel nu vrea nicicum să spună că, astfel stând lucrurile și în aceste limite, ea nu ar fi în mod riguros indispensabilă tuturor celor care vor să meargă apoi mai departe. Adăugăm imediat, pentru a îndepărta orice echivoc, că, în legătură cu ceea ce s-a spus despre un pasaj din cartea noastră *Aperçus sur l'Initiation*, nu am spus niciunde ceva despre „experiența noastră interioară" care ne privește și nu poate interesa pe nimeni, nici despre „experiența interioară" a altcuiva, acestea fiind întotdeauna strict incomunicabile prin însăși natura lor.

Autorul nu pare să înțeleagă deloc, în fond, ce sens are pentru noi termenul însuși de „metafizică" și încă mai puțin cum înțelegem [expresia] „intelectualitate pură", căreia vrea să-i tăgăduiască orice caracter de „transcendență", ceea ce arată confuzia penibilă între intelect și rațiune, și nu este fără legătură cu greșeala comisă în ceea ce privește rolul „dialecticii" în scrierile noastre (și, putem spune, la fel de bine pentru toate scrierile ce privesc acest domeniu). Ceea ce surprinde foarte mult este și afirmația că „sensul ultim al operei noastre", despre care vorbește cu o siguranță pe care neînțelegerea sa nu o justifică în niciun fel, constă într-o „transparență mentală nerecunoscută ca atare, cu limite încă «umane», pe care o vedem funcționând atunci când această transparență este luată ca inițiere efectivă". În prezența unor

asemenea aserţiuni, trebuie repetat, cât se poate de limpede, că nu există nicio diferenţă între cunoaşterea intelectuală pură şi transcendentă (care, ca atare, nu are, contrar cunoaşterii raţionale, nimic „mental" şi nici „uman") sau cunoaşterea metafizică efectivă (şi nu teoretică) şi realizarea iniţiatică, la fel cum se prezintă lucrurile şi între intelectualitatea pură şi adevărata spiritualitate.

Acestea explică de ce autorul a crezut că poate vorbi, chiar cu insistenţă, despre „gândirea" noastră, adică despre ceva care, cu toată rigoarea ar trebui considerat ca inexistent sau cel puţin să nu conteze când este vorba despre opera noastră, deoarece aşa ceva nu există absolut deloc în aceasta, ea fiind în mod exclusiv o expunere a datelor tradiţionale, numai expunerea acestora aparţinându-ne; în plus, aceste date nu sunt în niciun fel produsul unei „gândiri" oarecare, datorită caracterului lor tradiţional, care implică în mod esenţial o origine supra-individuală şi „non-umană". Unde anume apare eroarea sa, în această privinţă, poate cel mai clar, este atunci când pretinde că noi am „ajuns mental" la ideea de Infinit, ceea ce este o imposibilitate; cu adevărat nu puteam „ajunge" nici mental, nici în vreun alt mod la ea, căci această idee (şi nici acest cuvânt nu poate fi folosit în acest caz decât cu condiţia de a renunţa la accepţiunea exclusiv „psihologică" pe care i-o dau modernii) nu poate, în mod real, să fie sesizată decât direct prin intuiţie imediată care aparţine, o spunem încă o dată, domeniului intelectualităţii pure. Restul nu este decât un ansamblu de mijloace destinate să pregătească această intuiţie pentru cei care sunt capabili de ea şi trebuie să fie bine înţeles că, atâta vreme cât nu vom fi decât „gânditori" prin intermediul acestor mijloace, nu vom obţine niciun rezultat efectiv, nu mai mult decât acela care raţionează sau reflectează asupra ceea ce este numit, comun, „probe ale existenţei lui Dumnezeu" şi care nu a ajuns la o cunoaştere efectivă a Divinităţii.

Ceea ce este bine să se știe este că „termenii" în ei înșiși sau mai degrabă „abstracțiunile" ne interesează cel mai puțin (și când spunem „ne" este de la sine înțeles că aceasta se aplică tuturor celor care, asemenea nouă, înțeleg să se plaseze într-un punct de vedere strict și integral tradițional), și că abandonăm bucuros orice elaborare mentală filosofilor și altor „gânditori"[2]. Atunci când suntem obligați să expunem lucruri care sunt în realitate de un cu totul alt ordin și mai ales într-o limbă occidentală, nu vedem cum anume ne-am putea dispensa de utilizarea cuvintelor, din care, în cea mai mare parte nu exprimă în fapt decât simple concepte, deoarece nu avem altele la dispoziție[3]; dacă unii sunt incapabili să înțeleagă transpoziția care trebuie efectuată într-un asemenea caz pentru a pătrunde „sensul ultim", nu-i putem ajuta, din nefericire, în niciun fel.

În ceea ce privește dorința de a descoperi în opera noastră semne ale „limitei propriei cunoașteri", aceasta nu ne poate face să renunțăm, căci, în afară de faptul că nu despre „noi" este vorba, expunerea noastră fiind riguros impersonală prin chiar aceea că se referă pe de-a întregul la adevăruri de ordin tradițional (iar noi nu am reușit întotdeauna să-l facem acest caracter cât mai evident și nu ar fi de imputat decât dificultăților de exprimare)[4], aceasta amintindu-ne „de cazul celor care-și

---

[2] Pentru noi, tipul de „gânditor" în sensul propriul al cuvântului este Descartes; cel care nu este nimic mai mult nu poate ajunge decât la „raționalism", deoarece este incapabil să depășească exercițiul facultăților pur individuale și umane și în consecință ignoră în, mod necesar, ceea ce acestea nu-i permit să atingă, acela neputând fi decât „agnostic" față de tot ceea ce aparține domeniului metafizic și transcendent.

[3] Nu fac excepție decât cuvintele care au aparținut mai întâi unei terminologii tradiționale și cărora este suficient să le redăm sensul lor inițial.

[4] Adăugăm faptul că am regretat totdeauna că obișnuințele vremurilor pe care le trăim nu au permis apariția lucrărilor noastre

imaginează că nu se cunosc sau nu se înţeleg lucrurile despre care, dinadins, nu se vorbeşte!

În ceea ce priveşte „dialectica esoterică", această expresie nu poate avea niciun sens acceptabil decât dacă înţelegem prin aceasta o dialectică pusă în serviciul esoterismului, ca un mijloc exterior pentru a comunica ceea ce este susceptibil să fie exprimat verbal şi totdeauna sub rezerva că o astfel de expresie este în mod obligatoriu inadecvată, prin chiar formularea ei în termeni „omeneşti". Dialectica nu este în fond nimic altceva decât acţiunea sau aplicarea practică a logicii[5]; or, este de la sine înţeles că atunci când dorim să spunem ceva nu putem proceda altfel decât conformându-ne legilor logicii, ceea ce nu înseamnă că, în ele însele, adevărurile pe care le exprimăm sunt dependente de aceste legi, aşa cum desenatorul este obligat să reprezinte imaginea unui obiect cu trei dimensiuni pe suprafaţa care nu are decât două, aceasta nedovedind că el ignoră existenţa celei de a treia dimensiuni. Logica nu domină în mod real decât tot ceea ce ţine de domeniul raţiunii şi, aşa cum numele ne arată, acesta este domeniul ei propriu; dar, dimpotrivă, tot ceea ce este de ordin supra-individual deci suprarațional, scapă, evident, acestui domeniu, iar superiorul nu va putea fi subordonat inferiorului; privitor la adevărurile de acest ordin, logica nu poate să intervină decât cu totul accidental, ca exprimare a acestora în modul discursiv sau „dialectic", constituind un fel de „coborâ-

---

în condiţiile celui mai strict anonimat, evitându-se nu numai scrierea atâtor prostii din partea unora, cât şi osteneala noastră de a le mai arăta şi corecta.

[5] Este de la sine înţeles că noi luăm cuvântul „dialectică" în sensul său original, acela pe care-l avea, spre exemplu, la Platon şi la Aristotel, fără a ne preocupa în niciun fel de aceepţiunile speciale care i s-au dat adesea în ultimul timp şi care sunt derivate toate, mai mult sau mai puţin direct, din filosofia lui Hegel.

re" la nivel individual, în lipsa căreia aceste adevăruri ar rămâne total incomunicabile[6].

Printr-o remarcabilă inconsecvență, autorul, în timp ce ne reproșează, de altfel din neînțelegere pur și simplu, de a ne fi oprit la „mental" fără să ne dăm seama de asta, pare să fie în mod special deranjat de faptul că vorbim despre „renunțarea la mental". Ceea ce spune despre asta este foarte confuz, dar, în fond, pare să refuze să vadă că limitele individualității pot fi depășite și că, în cazul realizării, totul se limitează pentru el la un fel de „exaltare" a acesteia, dacă ne putem exprima astfel, deoarece pretinde că „individul, în sine, tinde să regăsească sursa primitivă", ceea ce este în mod cât se poate de precis o imposibilitate pentru individul ca atare, căci el nu poate, evident, să se auto-depășească prin mijloace proprii, și, dacă această „sursă primă" era de ordin individual, ar fi fost ceva și mai relativ. Dacă ființa care este un individ uman într-o anume stare de manifestare nu era cu adevărat decât aceasta, nu ar fi avut niciun mijloc de a ieși din condițiile acestei stări, și, atât cât nu ar fi ieșit efectiv de acolo, adică atât timp cât nu este încă decât un individ după aparențe (și nu trebuie uitat că, pentru conștiința sa actuală, aceste aparențe se confundă cu realitatea însăși, deoarece acestea sunt tot ceea ce el poate atinge), tot ceea ce este necesar pentru a-i permite să le

---

[6] Nu vom insista asupra reproșului care ni s-a făcut de a fi vorbit „ca și cum transcendența și realitatea așa-zis exterioară ar fi separate una de cealaltă": dacă autorul cunoaște ceea ce noi am spus despre „realizarea descendentă" sau, dacă a înțeles, s-ar fi lipsit de acest reproș; aceasta nu împiedică de altfel ca această separare să existe realmente „în ordinea sa" care este cea a existenței contingente și că ea nu încetează complet decât pentru cel care a trecut dincolo de această existență și care este definitiv eliberat de condițiile limitative; orice am gândi, trebuie întotdeauna să știm să situăm fiecare lucru la locul și pe treapta sa de realitate, iar acestea nu sunt, în mod cert, distincții „de ordin pur dialectic"!

depăşească nu-i poate fi decât „exterior"[7]; el nu a ajuns încă la un stadiu la care o distincţie cum este aceea dintre „interior" şi „exterior" să-şi înceteze valabilitatea. Orice concepţie care tinde să nege aceste adevăruri incontestabile nu poate fi nimic altceva decât o manifestare a individualismului modern, oricare ar fi iluziile pe care cei ce o admit şi le pot face în această privinţă[8]; şi în cazul de care ne ocupăm acum, concluziile la care ajungem în final şi care echivalează în fapt cu o negare a tradiţiei şi a iniţierii, sub pretextul de a refuza orice recurs la mijloacele „exterioare" ale realizării, arată şi mai bine că lucrurile stau astfel.

Rămâne să examinăm acum aceste concluzii şi este cel puţin un pasaj pe care trebuie să-l reproducem integral: „În constituţia interioară a omului modern există o ruptură care face să-i apară tradiţia ca un corpus doctrinar şi ritual exterior, şi nu ca un curent vital suprauman în care să se afunde pentru a retrăi; în omul modern se vede eroarea care separă transcendentul de lumea simţurilor, în aşa fel încât o percepe [pe cea din urmă] ca fiind lipsită de [contact] cu Divinitatea; prin urmare, reunirea, reintegrarea nu poate fi atinsă printr-o formă de iniţiere care precede epoca în care o atare eroare a devenit un fapt împlinit".

Suntem cu totul de acord că aici este efectul unei greşeli dintre cele mai grave şi, de asemenea, că această eroare, care constituie la propriu punctul de vedere profan, este atât de caracteristică spiritului modern însuşi,

---

[7] Credem că este totuşi util să reamintim aici că iniţierea „ia" în mod firec fiinţa aşa cum este ea în starea actuală pentru a-i da mijloacele să o depăşească; de aceea aceste mijloace apar, mai întâi ca „exterioare".

[8] Sunt în zilele noastre mulţi oameni care se cred sincer „antimoderni" şi care totuşi nu sunt mai puţin afectaţi de influenţa spiritului modern; este numai unul din nenumăratele exemple de confuzie care domneşte pretutindeni în vremea noastră.

încât este inseparabilă de acesta, în așa fel că cei care sunt dominați de el nu au nici o șansă să se elibereze de ea; este evident că eroarea despre care e vorba este din punct de vedere inițiatic, o „descalificare" de nedepășit, și pentru aceasta „omul modern" este realmente inapt să primească o inițiere sau cel puțin să ajungă la o inițiere efectivă; dar va trebui să adăugăm că există totuși excepții și aceasta deoarece, în ciuda acestei situații, există încă în momentul de față, chiar în Occident, oameni care, prin „constituția lor interioară", nu sunt „oameni moderni", care sunt capabili să înțeleagă ce este în mod esențial tradiția și care nu acceptă să considere eroarea profană ca un „fapt împlinit"; totdeauna acestora am crezut de cuviință să ne adresăm, exclusiv. Dar nu este totul, și autorul cade într-o curioasă contradicție, căci pare să vrea să prezinte ca un „progres" ceea ce mai întâi a recunoscut a fi o eroare; citățm din nou cuvintele sale: „A hipnotiza oamenii cu mirajul tradiției și al organizației «ortodoxe» care transmite inițierea, înseamnă să paralizezi această posibilitate de eliberare și de cucerire a acesteia, care, pentru omul actual, constă în faptul că a atins ultima treaptă a cunoașterii, că a devenit conștient până în punctul în care Zeii, oracolele, miturile, transmiterile inițiatice nu mai acționează".

Iată, desigur, o stranie necunoaștere a situației reale: niciodată omul nu a fost mai departe de „ultima treaptă a cunoașterii" ca acum, cel puțin dacă nu dorim să considerăm aceasta în ordinea descendentă a lucrurilor, și, dacă a ajuns la un punct în care toate lucrurile care au fost amintite nu mai acționează asupra lui, aceasta se întâmplă nu pentru că a urcat prea mult, ci pentru că a ajuns prea jos, așa cum o arată, în fapt, în ce măsură contrafacerile mai mult sau mai puțin grosiere acționează asupra lui încât ajung să îl dezechilibreze. Se vorbește mult despre „autonomie", despre „cucerirea libertății", și așa mai departe, înțelegându-le totdeauna într-un sens

pur individualist, dar se uită sau mai degrabă se ignoră că adevărata eliberare nu este posibilă decât prin depăşirea limitelor inerente condiţiei individuale; nu vrem să auzim vorbindu-se despre transmiterea iniţiatică regulată, nici despre organizaţiile tradiţionale ortodoxe, dar ce să gândim despre un caz, cu totul comparabil acestuia, al unui om care fiind pe punctul de a se îneca, ar refuza ajutorul care i-l oferă un salvator deoarece acesta îi este „exterior"? Că vrem sau nu, adevărul, care nu are nimic de-a face cu vreo „dialectică" oarecare, este că în afară de rataşarea la o organizaţie tradiţională, nu există iniţiere şi că, fără iniţiere prealabilă, nicio realizare metafizică nu este posibilă; nu sunt „miraje" sau iluzii „ideale", nici „vane speculaţii ale gândirii", ci realităţi cu totul pozitive. Fără îndoială, cel care ne contrazice va spune, mai departe, că tot ceea ce noi scriem iese din „lumea cuvintelor"; aceasta este evident, prin forţa lucrurilor, şi am putea spune acelaşi lucru despre ceea ce scrie el, dar există totuşi o diferenţă esenţială: aceea că, oricât ar putea fi de convins de contrariu, cuvintele sale, cărora le considerăm „sensul ultim", nu traduc nimic altceva decât atitudinea mentală a unui profan; iar noi îl rugăm să creadă că nu este nimic injurios din partea noastră, ci numai expresia „tehnică" a unei stări de fapt pur şi simplu.

CAPITOLUL III

MALADIA ANGOASEI

Există moda astăzi, în anumite medii, să se vorbească despre „angoasă metafizică"; aceste expresii, în mod evident absurde, sunt şi ele dintre acelea care trădează dezordinea mentală a epocii noastre; dar, ca totdeauna în asemenea cazuri, există interesul de a căuta să se precizeze ce anume se află în spatele acestor erori şi ce implică asemenea abuzuri de limbaj. Este limpede că cei care vorbesc astfel nu au nici cea mai vagă idee de ceea ce este cu adevărat metafizica; dar ne putem întreba de ce vor să introducă, în ideea pe care şi-o fac despre acest domeniu necunoscut lor, aceşti termeni de nelinişte şi de angoasă, mai degrabă decât nu contează care alţi termeni, care nu ar fi nici mai mult nici mai puţin deplasaţi.

Fără îndoială, trebuie avut în vedere primul motiv sau cel mai apropiat, anume că aceste cuvinte reprezintă sentimente care sunt în special caracteristice epocii actuale; predominanţa pe care au câştigat-o este de înţeles şi ar putea fi considerată ca legitimă într-un anume sens dacă s-ar limita la ordinul contingenţelor, căci ea este pe deplin justificată de starea de dezechilibru şi de instabilitate a tuturor lucrurilor, care se agravează pe zi ce trece şi care nu este în măsură să ofere o impresie de siguranţă acelora care trăiesc într-o lume atât de zbuciumată. Dacă există în aceste sentimente ceva bolnăvicios, este pentru că starea care le cauzează şi le întreţine este ea însăşi anormală şi dezordonată; dar toate acestea, care nu constituie în fapt decât o simplă explicaţie a situaţiei, nu justifică intruziunea acestor sentimente în ordinea intelec-

tuală sau în ceea ce se pretinde a ține loc acesteia de către contemporanii noştri; această intruziune arată că răul este mai profund în realitate şi că trebuie să fie aici ceva care se datorează ansamblului devierii mentale a lumii moderne.

În această privință se poate remarca, în primul rând, că neliniştea celor din epoca modernă nu este altceva decât una din formele nevoii de agitație pe care am denunțat-o adesea, nevoie care, în ordinea mentalului, se traduce prin gustul pentru cercetarea în ea însăşi, adică a unei cercetări care, în loc de a-şi găsi finalitatea în cunoaştere aşa cum ar fi normal, se adânceşte indefinit şi nu conduce realmente la nimic, şi care este, de altfel, întreprinsă fără nici o intenție de a ajunge la un adevăr în care atâția dintre contemporanii noştri nici nu cred măcar. Suntem de acord că o anumită nelinişte poate să fie legitimă la începutul oricărei cercetări, ca un mobil incitant la cercetare, căci este de la sine înțeles că, dacă omul este satisfăcut de starea sa de ignoranță ar rămâne aşa la nesfârşit şi nici nu ar mai încerca să iasă din aceasta; dar ar trebui să i se dea acestui fel de nelinişte mentală un alt nume: ea nu este nimic altceva, în realitate, decât „curiozitate" care, după Aristotel, este începutul ştiinței şi care, bineînțeles, nu are nimic comun cu nevoile pur practice cărora „empiriştii" şi „pragmatiştii" ar vrea să le atribuie originea oricărei cunoaşteri umane; dar în orice caz, că o numim nelinişte sau curiozitate, este aici ceva care nu ar trebui să aibă niciun motiv de a fi substituită în vreun fel, de vreme ce cunoaşterea este finalizată, în orice ordine a cunoaşterii ar fi; cu atât mai mult trebuie în mod necesar să dispară complet şi definitiv când este vorba de cunoaştere prin excelență, care este cea a domeniului metafizic.

S-ar putea vedea, în ideea unei nelinişti fără scop şi în consecință fără să servească la a îndepărta omul de starea sa de ignoranță, indicatorul unui gen de „agnosti-

cism", care poate fi mai mult sau mai puțin inconștient în multe din cazuri, dar care nu este mai puțin real: a vorbi de „neliniște metafizică" echivalează, în fond, că vrem sau nu, fie cu negarea cunoașterii metafizice însăși, fie cel puțin cu a declara neputința de a o obține, ceea ce nu constituie o diferență semnificativă; și, când acest „agnosticism" este cu adevărat inconștient, el se însoțește cu o iluzie care constă în a lua drept metafizică ceea ce nu este nicidecum astfel, și chiar ceea ce nu este pe nicio treaptă a cunoașterii adevărate, nici chiar în ordinea a ceea ce este relativ, adică ne referim la „pseudo-metafizica" filosofilor moderni, care este efectiv incapabilă de a risipi cea mai neînsemnată neliniște, prin chiar aceea că nu este o cunoaștere veritabilă și că nu poate, dimpotrivă, decât să mărească dezordinea intelectuală și confuzia de idei la cei care o iau în serios și le face cu atât mai incurabilă ignoranța; aici, ca la orice punct de vedere, falsa cunoaștere este în mod cert cu mult mai rea decât ignoranța.

Unii, așa cum spuneam, nu se limitează doar la a vorbi despre „neliniște", ci ajung până la „angoasă", ceea ce este încă și mai grav, și exprimă o atitudine și mai clar anti-metafizică, dacă e posibil; cele două sentimente sunt, de altfel, mai mult sau mai puțin conexe, ambele având-și rădăcina comună în ignoranță. Angoasa, în fine, nu este decât o formă extremă și putem spune „cronică" a fricii; or, omul este în mod natural pus în situația de a încerca frica în fața necunoscutului și a ceea ce nu poate înțelege, și această frică devine un obstacol care îl împiedică să-și învingă ignoranța, căci aceasta îl abate de la obiectul în prezența căruia încearcă frica și căruia îi atribuie cauza acesteia, când în realitate această cauză nu este decât în el-însuși; această reacție negativă este adesea urmată de o adevărată ură față de necunoscut, mai ales dacă omul are impresia, mai mult sau mai puțin confuză, că acest necunoscut este ceva ce depășește posi-

bilitățile sale actuale de înțelegere. Dacă totuși ignoranța poate fi îndepărtată, frica va dispărea o dată cu aceasta, ca în exemplul binecunoscut al frânghiei luată drept un șarpe; frica, și în consecință angoasa care nu este decât un caz particular, este deci incompatibilă cunoașterii și, dacă ajunge la o treaptă încât devine de neînvins, cunoașterea va fi imposibilă, chiar în absența oricărui alt obstacol inerent naturii individului; nu s-ar putea vorbi în acest sens de o „angoasă metafizică", jucând oarecum rolul de adevărat „păzitor al pragului", conform unei expresii hermetiste, și interzicând omului accesul la domeniul cunoașterii metafizice.

Mai este necesar să se explice cum anume frica rezultă din ignoranță, cu atât mai mult cu cât am avut recent ocazia să constatăm în această privință o eroare cel puțin stranie: am văzut că originea fricii era atribuită unui sentiment de izolare, și aceasta într-o expunere care se baza pe doctrina vedantină, deși aceasta din urmă ne învață că frica, teama este datorată unui sentiment de dublare, de dualitate; și, în fond, dacă o ființă este cu adevărat singură, de ce i-ar putea fi frică? Se va spune, probabil, că îi este frică de ceva care se găsește în el însuși; dar aceasta înseamnă că există în el, în condiția sa actuală, elemente care scapă propriei înțelegeri și, în consecință, o multiplicitate neunificată; faptul că este sau nu izolat, nu schimbă cu nimic lucrurile și nu intervine în niciun fel într-un asemenea caz. Pe de altă parte, nu putem invoca pe bună dreptate, în favoarea acestei explicații prin izolare, frica instinctivă față de întuneric cum se întâmplă la multe persoane, și în special la copii; această frică este datorată în realitate faptului că pot fi în întuneric lucruri care nu se văd, deci pe care nu le cunoaștem și care sunt de temut tocmai pentru aceasta; dacă dimpotrivă, întunericul ar fi considerat ca lipsit de orice prezență necunoscută, frica ar fi fără obiect și nu s-ar produce. Ceea ce este adevărat, e că ființa care

încearcă sentimentul de frică dorește să se izoleze, dar pentru a se sustrage; este o atitudine negativă și se „retractează" ca pentru a evita orice contact posibil cu obiectul temerilor sale, și de la aceasta vine, fără îndoială, senzația de frig și alte simptome de natură fiziologică care însoțesc în mod obișnuit frica. Dar acest gen de apărare negândită este de altfel ineficace, căci este evident că orice ar face, nu se poate izola realmente de mediul în care este plasat prin condițiile înseși ale existenței contingente și că, atâta timp cât se va considera înconjurat de o „lume exterioară", este imposibil să se pună total la adăpost de acțiunile acesteia. Frica nu poate fi cauzată decât de existența altor ființe, care, prin faptul că sunt altele, constituie această „lume exterioară" sau de elemente care, cu toate că sunt încorporate în ființa însăși, nu sunt mai puțin străine și „exterioare" conștiinței sale actuale; dar „altul" ca atare nu există decât prin efectul ignoranței, căci orice cunoaștere implică în mod esențial o identificare; putem spune, deci, că pe măsură ce o ființă cunoaște, cu atât mai mult nu există pentru ea „altul" și „exterior", și că, în aceeași măsură, posibilitatea existenței fricii, posibilitate de altfel negativă, este îndepărtată, eliminată; și, în final, starea de „solitudine" absolută (*kaivalya*), care este dincolo de orice contingență, este o stare de pură neclintire interioară.

Mai adăugăm la cele spuse că „ataraxia" stoică nu reprezintă decât un concept deformat al unei asemenea stări, căci ea pretinde a se aplica unei ființe care este în realitate încă supusă contingențelor, ceea ce este contradictoriu; a te forța să tratezi lucrurile exterioare ca indiferente, atât cât se poate în starea individuală, poate constitui un fel de exercițiu pregătitor în vederea „eliberării", dar nimic mai mult, căci, pentru ființa care este cu adevărat „eliberată", nu există lucruri exterioare; un astfel de exercițiu ar putea fi privit ca un echivalent a ceea ce, în „probele" inițiatice, exprimă sub o formă sau alta ne-

cesitatea de a depăşi mai întâi frica pentru a ajunge la cunoaştere, care apoi o va face imposibilă, deoarece nimic, atunci, nu va mai putea afecta fiinţa; şi este evident că trebuie să avem grijă de a nu confunda preliminariile iniţierii cu rezultatul său final.

O altă remarcă, accesorie, nelipsită totuşi de interes, este aceea că senzaţia de frig şi simptomele exterioare la care am făcut referire mai înainte se produc, de asemenea, fără ca fiinţa care le încearcă să simtă în mod distinct frica, în cazul în care se manifestă influenţele psihice de ordinul extrem inferior, ca de exemplu în şedinţele de spiritism şi în fenomenele de „cercetare"; şi acolo este vorba de aceeaşi apărare din subconştient şi aproape „organică" în prezenţa a ceva ostil şi în acelaşi timp necunoscut, cel puţin pentru omul obişnuit care nu cunoaşte efectiv decât ceea ce este susceptibil de a cădea sub simţuri, adică numai lucrurile de ordin corporal. „Accesele de panică şi teroare" care se produc fără nicio cauză aparentă sunt datorate în egală măsură prezenţei anumitor influenţe care nu aparţin ordinului sensibil; ele sunt, de altfel, adesea colective, ceea ce duce din nou la considerarea explicaţiei fricii prin izolare; şi nu este vorba în mod necesar, în acest caz de influenţe ostile sau de ordin inferior, căci se poate ajunge la situaţia în care o influenţă spirituală, şi nu numai o influenţă psihică, să provoace o frică de un asemenea gen la „profani" care o percep vag, fără a-i înţelege natura; examinarea acestor fapte care nu au nimic anormal, oricare ar fi opinia comună, nu face decât să confirme o dată în plus că frica este cu adevărat cauzată de ignoranţă, şi pentru aceasta am crezut că este util de semnalat în trecere.

Pentru a reveni la punctul esenţial, putem spune acum că cei care vorbesc de „angoasă metafizică" arată prin aceasta, înainte de toate, ignoranţa totală faţă de metafizică; de altfel, atitudinea lor face ca ignoranţa să le fie de nedepăşit, cu atât mai mult cu cât angoasa nu este

un simplu sentiment pasager de frică, ci o frică devenită într-o oarecare măsură permanentă, instalată în „psihismul" însuși al ființei și pentru aceasta o considerăm o veritabilă „maladie"; în măsura în care ea nu poate fi depășită, ea constituie în mod sigur, ca și alte tulburări grave de ordin psihic, o „descalificare" față de cunoașterea metafizică.

Pe de altă parte, cunoașterea este singurul remediu definitiv împotriva angoasei, ca și contra fricii sub toate formele ei și contra simplei neliniști, deoarece aceste sentimente nu sunt decât consecințele produse de ignoranță și, prin urmare, în momentul în care cunoașterea se produce le distruge total chiar de la rădăcină și acestea devin din acest moment imposibile, în vreme ce dacă sunt îndepărtate pe moment, pot reapărea oricând în funcție de împrejurări. Dacă este vorba de cunoaștere prin excelență, acest efect se va repercuta în mod necesar în toate domeniile inferioare și astfel înseși aceste sentimente vor dispărea chiar în cazul celor mai contingente lucruri; cum ar putea fi afectat cel care, văzând toate lucrurile în principiu, știe că, oricare ar fi aparențele, ele nu sunt în definitiv decât elemente de ordin total? Se întâmplă și aici ca în cazul tuturor relelor de care suferă lumea modernă: adevăratul remediu nu poate veni decât de sus, adică dintr-o restaurare a purei intelectualități; atâta vreme cât vom căuta remedii în partea inferioară, adică mulțumindu-ne să opunem contingențe unor contingențe, totul va fi zadarnic și ineficace; dar cine ar putea înțelege aceasta câtă vreme mai este încă timp?

CAPITOLUL IV

OBICEIUL ÎMPOTRIVA TRADIȚIEI

În mai multe rânduri am arătat strania confuzie pe care o comit oamenii din epoca modernă în ceea ce privește tradiția și obiceiul[1]; contemporanii noștri dau cu ușurință numele de „tradiție" oricărui lucru care nu este în realitate decât obicei, adesea cu totul nesemnificativ și de cele mai multe ori inventat recent: astfel, nu contează cine a instituit o sărbătoare profană oarecare pentru ca aceasta, după un număr de ani să fie calificată ca „tradițională". Acest abuz de limbaj se datorează ignoranței oamenilor moderni față de tot ceea ce este tradiție în adevăratul sens al cuvântului; dar se poate întrezări și o manifestare a spiritului de „falsificare" pe care l-am semnalat în alte cazuri; acolo unde nu mai există tradiție, se caută, conștient sau nu, să i se substituie un gen de parodie, pentru a umple, ca să zicem așa, golul lăsat de această absență a tradiției; de asemenea, nu este suficient să se spună că obiceiul este cu totul diferit de tradiție, deoarece el este în mod clar contrar acesteia și că servește într-un anume fel la difuzarea și menținerea spiritului antitradițional.

Trebuie înțeles bine, înainte de toate, aceasta: tot ceea ce este de ordin tradițional implică în mod esențial un

[1] În original: *coutume*; am ales *obicei, obiceiuri* deoarece termenul românesc se apropie considerabil de sensul termenului din limba franceză, cu precizarea că în tradiția românească există obiceiuri care fac parte cu adevărat din tradiție. Aici sensul este exterior, superficial, care se apropie, păstrând proporțiile și nuanțând sensul, de superstiție, cel puțin în unele cazuri. [Nota trad.]

element „supra-uman"; obiceiul, dimpotrivă, este ceva pur uman, fie urmare a degenerării, fie prin chiar originea sa. În fine, trebuie să distingem două cazuri: în primul, este vorba de lucruri care au putut avea altădată un sens profund, uneori chiar un caracter propriu-zis ritual, dar care s-a pierdut total prin încetarea integrării acestora în ansamblul tradițional, astfel că ele nu mai sunt decât „litere moarte" și „superstiții" din punct de vedere etimologic; nimeni nemaiînțelegând motivul, ele sunt, prin aceasta în mod special apte de a se deforma și de a se amesteca cu elemente străine, provenind din fantezia individuală sau colectivă. Acesta este cazul, în general, al obiceiurilor cărora este imposibil să le desemnăm o origine clar definită; singurul lucru pe care-l putem spune este că acest caz dovedește pierderea spiritului tradițional, și prin aceasta pare să fie cel mai grav ca simptom decât prin inconvenientele pe care le prezintă. Totuși, nu constituie mai puțin un dublu pericol: pe de o parte, oamenii ajung să îndeplinească acțiuni numai din obișnuință, adică în mod automat pur și simplu și fără un motiv bine întemeiat, rezultat cu atât mai supărător cu cât această atitudine fiind „pasivă" îi predispune să primească orice „sugestie" fără să reacționeze; pe de altă parte, adversarii tradiției, asimilând aceasta cu acțiunile automate, mașinale, nu ezită să profite de situație pentru a o face ridicolă, în așa fel încât această confuzie, care la unii nu este involuntară, e folosită pentru a face din ea un obstacol pentru orice posibilitate de restaurare a spiritului tradițional.

Al doilea caz este acela în care putem vorbi despre „falsificare": obiceiurile, despre care este vorba sunt totuși vestigii a ceva care are, mai întâi, un caracter tradițional și, prin aceasta, pot să nu pară pe de-a întregul profane; se va proceda deci, într-un stadiu ulterior, la înlocuirea pe cât posibil cu alte obiceiuri, acestea cu totul inventate și care vor fi acceptate cu atât mai ușor cu cât oamenii sunt deja obișnuiți să o facă în ceea ce privește lucrurile

lipsite de sens; aici intervine „sugestia" la care făceam referire mai înainte. Când un popor a fost abătut de la practicarea riturilor tradiționale, este încă posibil ca el să simtă ceea ce-i lipsește și să încerce nevoia de a reveni; pentru a-l împiedica, i se vor da „pseudo-rituri" și chiar i se vor impune, dacă este posibil; și această simulare a riturilor este uneori împinsă atât de departe încât nu este dificil să i se recunoască intenția formală și abia ascunsă de a stabili un gen de „contra-tradiție". Există, de asemenea, în această privință, alte lucruri care, părând inofensive, sunt în realitate departe de a fi astfel: ne referim la obiceiuri care afectează în special viața fiecărui individ mai degrabă decât pe cea a colectivității; rolul lor este acela de a înăbuși orice activitate rituală sau tradițională; substituind preocuparea, nu ar fi exagerat să se spună chiar obsesia, pentru o multitudine de lucruri cu totul nesemnificative, dacă nu total absurde, și a căror „micime" contribuie puternic la ruinarea oricărei intelectualități.

Acest caracter dizolvant al obiceiului poate fi constat direct astăzi mai degrabă în țările orientale, căci în ceea ce privește Occidentul, acesta a depășit deja de mult timp stadiul în care era de conceput că toate acțiunile umane ar putea îmbrăca un caracter tradițional; dar, acolo unde noțiunea de „viață obișnuită", înțeleasă în sensul profan pe care l-am explicat cu altă ocazie, nu s-a generalizat încă, se poate sesiza într-un anume fel cum anume o atare noțiune ia ființă și rolul pe care îl joacă substituirea tradiției de către obicei. Este de la sine înțeles că este vorba aici de o mentalitate care, cel puțin actual, nu este deloc cea a majorității orientalilor, ci numai a acelora pe care-i putem numi „moderni" sau „occidentali", cei doi termeni exprimând în fond același lucru: atunci când cineva acționează într-un fel pe care nu-l poate justifica altfel decât declarând că „acesta este obiceiul", putem fi siguri că avem de-a face cu un individ detașat de tradiția

sa și devenit incapabil de a o înțelege; nu numai că el nu practică riturile esențiale, dar, dacă a păstrat câteva „obligații" secundare, aceasta s-a întâmplat numai „prin obicei" și pentru motive pur umane, printre care grija față de „părerea" [celorlalți] care deține, adesea, un loc preponderent; și, mai degrabă, nu ezită să urmeze scrupulos o mulțime din aceste obiceiuri inventate despre care am vorbit, obiceiuri care nu se deosebesc cu nimic de neroziile care constituie pentru mulțimea vulgară „a ști să trăiești" a occidentalilor moderni și care chiar nu sunt, adesea, decât pur și simplu imitații.

Ceea ce este, poate, cel mai izbitor în aceste obiceiuri cu totul profane, atât în Orient, cât și în Occident este caracterul de incredibilă „lipsă de importanță" pe care am menționat-o deja: pare că acestea nu țintesc altceva decât să rețină atenția, nu numai asupra lucrurilor pe de-a întregul exterioare și goale de orice semnificație, dar și asupra detaliilor acestor lucruri, în tot ceea ce au mai banal și mai îngust, ceea ce este, evident, unul dintre cele mai bune mijloace care pot exista de a duce, la cei care se supun acestora, la o adevărată atrofiere intelectuală, față de care ceea ce numim în Occident mentalitate „mondenă" reprezintă exemplul cel mai edificator. Cei la care preocupările de acest gen ajung să predomine, chiar fără a atinge această treaptă extremă, sunt în mod manifest incapabili de a concepe vreo realitate de ordin profund; există aici o incompatibilitate atât de evidentă încât ar fi inutil să mai insistăm asupra sa; și este de asemenea clar că aceștia se află închiși în cercul „vieții obișnuite", care nu-i făcută decât dintr-o țesătură groasă de aparențe exterioare, ca cele pe care acestea s-au „constituit" pentru a exersa exclusiv întreaga lor activitate mentală. Pentru ei lumea, am putea spune, și-a pierdut întreaga „transparență", căci ei nu mai văd nimic, fie un semn sau o expresie a adevărurilor superioare și, chiar dacă le-am vorbi despre acest sens interior al lucrurilor, nu numai

că nu ar înțelege, dar ar începe imediat prin a se întreba ce anume gândesc sau spun semenii lor despre ei, dacă prin absurd ar ajunge să admită un astfel de punct de vedere şi mai ales să-şi adapteze existența la acesta!

Este, în fond, frica de „părerea" [celorlalți], care, înainte de orice, permite obiceiului să se impună astfel, aşa cum se întâmplă, şi de a fi obiectul unei adevărate obsesii; omul nu poate acționa niciodată fără motiv, legitim sau nu, şi când, cum este şi cazul aici, nu poate fi un motiv valabil, deoarece este vorba despre acțiuni care nu au cu adevărat nicio semnificație, trebuie să i se găsească unul la nivelul cel mai de jos al contingentului şi la fel de lipsit de orice importanță efectivă ca acela de care aparțin aceste acțiuni. Se va obiecta, poate, că, pentru ca aceasta să fie posibil, trebuie să fie formată deja o părere cu privire la obiceiurile în discuție; dar este suficient ca acestea să fie stabilite într-un mediu foarte restrâns, şi chiar să nu fie decât sub forma unei „mode", pentru ca acest factor să poată intra în joc; de aici, obiceiurile fixându-se prin chiar faptul de a nu îndrăzni să se evite supunerea față de ele, se vor putea răspândi din aproape în aproape şi, corelativ, ceea ce nu era decât opinia unora va sfârşi prin a deveni ceea ce se numeşte „opinie publică".

S-ar putea spune că respectarea obiceiului ca atare nu este în fond nimic altceva decât respectul prostiei umane, căci aceasta este cea care, într-un asemenea caz, se exprimă în mod natural prin opinie; de altfel, „a face ca toată lumea", după o expresie folosită în această împrejurare şi care pentru unii pare să țină loc de rațiune suficientă pentru toate acțiunile lor, este asimilat în mod necesar de mulțimea vulgară şi aplicat în mod general şi uniform; ar fi, desigur, dificil să ne imaginăm ceva mai jos de atât şi atât de contrar atitudinii tradiționale, conform căreia fiecare trebuie să facă eforturi constante de a se ridica pe măsura tuturor posibilităților, în loc să se coboare până la acest gen de gol intelectual care este re-

prezentativ pentru o viață absorbită de supunerea la obiceiurile cele mai inepte și la frica puerilă de a fi judecat defavorabil de primii veniți, adică în definitiv de către proști și ignoranți.

În țările de tradiție arabă, se spune că în timpurile cele mai vechi oamenii nu se deosebeau între ei decât prin cunoaștere; apoi, au luat în considerație nașterea și înrudirea; mai târziu, bogăția a fost considerată ca o marcă de superioritate; în fine, în ultima vreme, nu se mai judecă oamenii decât după aparențele exterioare. Este ușor să ne dăm seama că este vorba aici despre o descriere exactă a predominanței succesive, în ordine descendentă, a punctelor de vedere care sunt cele ale celor patru caste, sau, dacă preferăm, de diviziunile naturale care le corespund. Or, obiceiul aparține incontestabil domeniului aparențelor pur exterioare, în spatele cărora nu se află nimic; a te supune obiceiului pentru a ține seama de o opinie care nu apreciază pozitiv decât atare aparențe este propriu unui *śudra*[2].

[2] În tradiția hindusă, persoană care aparține ultimei caste, în ordine descendentă, din cele patru: *Brāhmaṇa* (casta sacerdotală, autoritatea spirituală și intelectuală)), *Kṣatriya* (casta războinicilor, puterea administrativă și juridică), *Vaiśya* (casta celor cu funcții economice, comerciale și financiare), *Śudra* (casta celor care asigură activitățile necesare pentru existența pur materială a colectivității) [Nota trad.]

CAPITOLUL V

DESPRE RATAŞAMENTUL[1] INIŢIATIC

Sunt lucruri asupra cărora suntem obligaţi să revenim constant, deoarece majoritatea contemporanilor noştri, cel puţin în Occident, au dificultăţi în a le înţelege; şi cel mai adesea aceste lucruri sunt dintre cele care, fiind în acelaşi timp şi fundamentale pentru ceea ce avem de spus, fie din punct de vedere tradiţional în general, fie mai special, din punct de vedere esoteric şi iniţiatic, sunt de un ordin care ar trebui, în mod normal, să fie considerat mai degrabă elementar. Aşa este, de exemplu, problema rolului şi eficacităţii proprii riturilor; şi poate aceasta este, cel puţin în parte, cauza pentru care conexiunea sa atât de strânsă cu aceea a problemei necesităţii rataşamentului iniţiatic pare a fi, şi ea, în aceeaşi situaţie. În fine, de îndată ce s-a înţeles că iniţierea constă în mod esenţial în transmiterea unei anumite influenţe spirituale şi că această transmitere nu poate fi operată decât prin intermediul unui rit, care este în mod precis acela prin care se efectuează rataşarea la o organizaţie ce are înainte de toate ca funcţiune păstrarea şi comunicarea influenţei despre care e vorba, nu ar mai trebui să existe nicio dificultate din această privinţă; transmiterea şi rataşarea sunt cele două aspecte inverse ale unuia şi aceluiaşi lucru, după cum îl privim coborând sau urcând pe firul „lanţului" iniţiatic.

---

[1] A se vedea nota nr.1 în care traducătorul explică şi justifică alegerea de a utiliza un termen străin limbii române. [Nota trad.]

Totuși, am avut recent ocazia să constatăm că dificultatea există chiar pentru unii dintre cei care, în fapt, posedă un anume rataşament; poate să pară de mirare, dar, fără îndoială, trebuie să vedem aici consecința unei diminuări „speculative" pe care au suportat-o organizațiile cărora le aparțin, căci este evident că, pentru cine rămâne apropiat numai punctului de vedere „speculativ", problemele de acest ordin şi toate cele pe care le putem numi „tehnice" nu pot să apară decât dintr-o perspectivă cu totul indirectă şi îndepărtată, şi chiar prin aceasta, importanța lor fundamentală riscă să fie mai mult sau mai puțin complet necunoscută. S-ar mai putea spune că un exemplu ca acesta permite să se măsoare distanța care separă inițierea virtuală de inițierea efectivă; în mod cert, prima nu poate fi considerată ca neglijabilă, dimpotrivă, pentru că ea este inițierea propriu-zisă, adică „începutul" (*initium*) indispensabil, şi că aduce cu sine posibilitatea dezvoltărilor ulterioare; dar trebuie recunoscut că, în condițiile prezente, mai mult ca niciodată, este foarte departe de această inițiere virtuală cel mai neînsemnat început de realizare. Orice ar fi, credem că am explicat suficient până acum necesitatea rataşamentului inițiatic[2]; dar, în prezența atâtor probleme care ne sunt puse referitor la acest subiect, credem util să încercăm să adăugăm câteva precizări complementare.

Mai întâi va trebui să răspundem şi să îndepărtăm obiecția pe care unii ar fi tentați să o facă asupra faptului că neofitul nu resimte nicio influență atunci când o primeşte; într-adevăr, acesta este un caz comparabil cu acela al anumitor rituri de ordin exoteric, cum sunt cele religioase de hirotonire, de exemplu, unde influența spirituală este în mod egal transmisă şi, cel puțin în general, nu este resimțită, ceea ce nu o împiedică să fie prezentă în mod real şi să confere celor care au primit-o anumite

[2] A se vedea *Aperçus sur l'Initiation*, în special cap. V şi VIII.

aptitudini pe care nu le-ar avea fără aceasta. Dar, în ordinea iniţiatică, va trebui să mergem mai departe: ar fi într-o oarecare măsură contradictoriu ca neofitul să fie capabil să resimtă influenţa [spirituală] care îi este transmisă, deoarece el nu este încă, faţă de aceasta, şi chiar prin definiţie, decât în stare pur potenţială şi „nedezvoltată", în vreme ce capacitatea de a resimţi ar implica deja în mod necesar, dimpotrivă, o anumită treaptă de dezvoltare sau de actualizare; acesta este şi motivul pentru care, spuneam noi, trebuie început cu iniţierea virtuală.

În domeniul exoteric nu există niciun inconvenient dacă influenţa primită nu este percepută în mod conştient, chiar indirect şi în efectele sale, deoarece nu este vorba aici de a obţine, ca o consecinţă a transmiterii operate, o dezvoltare spirituală efectivă; dimpotrivă, ar trebui să fie cu totul altfel când este vorba despre iniţiere şi, urmare activităţii interioare a iniţiatului, efectele acestei influenţe vor trebui să fie resimţite ulterior, ceea ce constituie în mod precis trecerea la iniţierea efectivă, pe orice treaptă ar fi ea considerată. Cel puţin aceasta ar trebui să aibă loc în mod normal şi dacă iniţierea dă rezultatele pe care este normal să le aşteptăm; este adevărat că în fapt, în majoritatea cazurilor, iniţierea rămâne totdeauna virtuală, ceea ce înseamnă că efectele despre care vorbeam vor rămâne indefinit în stare latentă; dar, dacă aşa stau lucrurile, din punct de vedere riguros iniţiatic, nu este mai puţin o anomalie care se datorează anumitor circumstanţe contingente[3], cum ar fi, pe de o parte, insuficienţa calificărilor iniţiatului, adică limitarea posibilităţilor pe care le are în el şi pe care nimic din exterior nu le poate înlocui, pe de altă parte starea de imperfecţiune sau de degenerare la care sunt reduse actualmente anu-

[3] S-ar putea spune, în general, că în condiţiile unei epoci ca a noastră, acesta este aproape totdeauna un caz cu totul normal, care din punct de vedere tradiţional nu ar fi decât un caz de excepţie.

mite organizații inițiatice și care nu le permite să ofere un sprijin suficient pentru inițierea efectivă, nici chiar să lase să se întrevadă existența acestuia la cei care ar putea fi apți, cu toate că aceste organizații nu rămân mai puțin capabile de a conferi o inițiere virtuală, adică de a asigura celor care posedă un minimum de calificări indispensabile, transmiterea inițială a influenței spirituale.

Mai adăugăm în treacăt, înainte de a aborda un alt aspect al problemei, că această transmitere, așa cum de altfel am mai remarcat în mod expres, nu are și nu poate avea nimic „magic", pentru simplul motiv că este vorba în mod esențial de o influență spirituală, în vreme ce ordinul magic privește exclusiv utilizarea numai a influențelor psihice. Chiar dacă se ajunge ca influențe spirituale să însoțească în plan secund anumite influențe psihice, aceasta nu schimbă cu nimic lucrurile, căci nu este decât o urmare accidentală și care nu este datorată decât corespondenței care există, obligatoriu, totdeauna între diferitele ordine ale realității; în orice caz, nu în virtutea acestor influențe psihice și nici prin intermediul lor nu acționează ritul inițiatic, acesta manifestându-se numai datorită influenței spirituale și neavând, fiind de natură inițiatică, niciun motiv de a se afla în afara acesteia. În rest, același lucru este adevărat în ceea ce privește, în domeniul exoteric, riturile religioase[4]; oricare ar fi deosebirile pe care le-am stabili între influențele spirituale, fie între ele-însele, fie între scopurile finale diverse în vederea cărora pot fi puse în acțiune, este totdeauna vorba despre influențe spirituale, în acest caz la fel de bine ca și în cel al riturilor inițiatice, și, în definitiv, aceasta este suficient pentru a nu avea nimic în comun

[4] Este de la sine înțeles că se întâmplă același lucru pentru alte rituri exoterice, în alte tradiții decât cele care îmbracă forma religioasă; dacă vorbim aici de rituri religioase este pentru că ele reprezintă, în acest domeniu,cazul cel mai general cunoscut în Occident.

cu magia, care nu este decât o ştiinţă tradiţională secundară, de ordin cu totul contingent şi chiar inferior, şi faţă de care, o mai spunem o dată, tot ceea ce apare din domeniul spiritual este complet străin.

Putem reveni acum la ceea ce ni se pare a fi punctul cel mai important, cel care atinge fondul însuşi al problemei; sub acest raport, obiecţia care se face ar putea fi formulată astfel: nimic nu poate fi separat de Principiu, căci ceea ce ar fi astfel, nu ar putea avea nicio existenţă şi nicio realitate, fie şi pe cea mai de jos treaptă; cum putem vorbi, aşadar, de un rataşament care, oricare ar fi intermediarii prin care se efectuează, nu poate fi conceput finalmente decât ca un rataşament la Principiul însuşi, ceea ce, înţeles în sensul literal, pare să implice restabilirea unei legături ce ar fi fost întreruptă? Se poate spune că o întrebare de acest gen este asemănătoare aceleia pe care unii şi-au pus-o la fel: de ce trebuie să facem eforturi pentru a ajunge la Eliberare, când „Sinele" (*Atmā*) este imuabil şi rămâne totdeauna acelaşi, neputând fi modificat sau afectat de absolut nimic?

Cei care pun asemenea întrebări arată prin aceasta că se mărginesc la o perspectivă exclusiv teoretică a lucrurilor, ceea ce face ca ele să nu fie percepute decât într-un singur fel, dintr-o singură perspectivă, sau că ei confundă două puncte de vedere care sunt totuşi net distincte, cu toate că sunt complementare unul cu celălalt într-un anumit sens, punctul de vedere principial şi cel al fiinţelor manifestate. Desigur, din punct de vedere metafizic, putem, la rigoare, să rămânem numai la aspectul principial şi să neglijăm oarecum restul; dar punctul de vedere iniţiatic trebuie, dimpotrivă, să pornească de la condiţiile actuale ale fiinţelor manifestate şi, în special, ale indivizilor umani ca atare, scopul legat de aceste condiţii fiind tocmai eliberarea de acestea; este necesar, şi aceasta caracterizează în mod esenţial acest punct de vedere în raport cu cel metafizic, să se ia în consideraţie

ceea ce se poate numi stare de fapt, şi să se conecteze într-un mod anume la ordinea principială.

Pentru a îndepărta orice echivoc asupra acestei probleme, vom mai spune: în Principiu, este evident că nimic şi niciodată, ceva nu ar putea fi subiectul unei schimbări; nu „Sinele" trebuie să fie eliberat, deoarece el este absolut necondiționat, nici supus vreunei limitări, ci „eul"[5], iar acesta nu poate fi eliberat decât înlăturând iluzia care îl face să pară distinct de „Sine". Astfel, nu despre legătura cu Principiu este vorba în realitate, deoarece aceasta există totdeauna şi nu poate înceta să existe[6], ci, pentru ființa manifestată, conştientizarea efectivă a acestei legături este cea care trebuie realizată; iar pentru aceasta, în condițiile prezente ale umanității noastre, nu există niciun alt mijloc posibil în afara celui oferit de inițiere.

Putem înțelege că necesitatea rataşamentului inițiatic este nu o necesitate de principiu, ci numai o necesitate

---

[5] Beneficiem în limba română de posibilitatea de a numi „eul": „sinea". Dintr-o anumită perspectivă, „eul" şi „sinea" nu par a coincide, dar având în vedere faptul că „sinea" este identificabilă cu „principiul de individuație" înțeles în sensul cel mai puțin limitativ - luând ca exemplu măcar faptul că nu se poate vorbi de „eul" unui lucru, dar de un lucru „în sine", da -; considerăm că în tradiția hindusă, despre a cărei excelență, din toate punctele de vedere, nu este locul să vorbim aici, cuplul *Atmā - jīvatma* este traductibil în limba română prin cuplul *Sinele - sinea*. Trebuie specificat că nu considerăm particula *jīv-* doar în sensul ei biologic, ci în sens ontologic, iar în ceea ce priveşte termenul *ahamkara* (= principiul de individuație), deşi conține pronumele personal persoana I-a, acesta are un sens mult mai vast legat de prezență sau absență (se poate face comparația şi cu pronumele în limba arabă). În plus, avem avantajul de a nuanța simbolistica termenilor şi prin genul acestora: *Sinele*=masculin, *sinea*=feminin. [Nota trad.]

[6] Această legătură, în fond, nu este altceva decât *sūtrātmā* din tradiția hindusă, despre care am vorbit în alte studii.

de fapt, care nu se impune mai puţin în mod riguros în starea noastră şi că, în consecinţă, suntem nevoiţi să îl luăm ca punct de plecare. De altfel, pentru oamenii timpurilor primordiale, iniţierea ar fi fost inutilă şi chiar de neconceput, deoarece dezvoltarea spirituală, pe toate treptele, se producea în mod natural şi spontan datorită proximităţii lor faţă de Principiu; dar, în urma „coborârii" ulterioare, conform procesului inevitabil oricărei manifestări cosmice, condiţiile perioadei ciclice în care ne găsim acum sunt altele decât acelea şi din acest motiv restaurarea posibilităţilor stării primordiale este primul dintre scopurile pe care şi le propune iniţierea[7]. Deci, ţinând seama de aceste condiţii, cele care sunt în fapt, trebuie să afirmăm necesitatea rataşamentului iniţiatic, şi nu într-un mod general şi fără nicio restricţie, în raport cu condiţiile nu contează cărei epoci sau, cu atât mai mult, indiferent în care lume. În această privinţă atragem atenţia în mod special asupra a ceea ce noi am mai spus despre posibilitatea pe care o au unele fiinţe de a se naşte din sine, fără părinţi[8]; această „generaţie spontanee" este o posibilitate de principiu şi putem concepe foarte bine o lume în care ar fi efectiv posibil aceasta; dar, totuşi, nu este o posibilitate a lumii noastre sau cel puţin, mai precis, în starea actuală a acesteia; este asemănător pentru obţinerea anumitor stări spirituale, care sunt, la fel, o „naştere"[9], şi această comparaţie ne pare a fi totodată mai exactă şi cea care poate cel mai bine să ajute la înţelegerea sensului celor afirmate.

---

[7] Despre iniţierea considerată, în ceea ce priveşte „micile mistere", ca permiţând realizarea „urcării" ciclului prin etape succesive până la starea primordială: *Aperçus sur l'Initiation*, pp.257-258.

[8] *Aperçus sur l'Initiation*, p.30.

[9] Aproape nu mai este nevoie să amintim tot ceea ce noi am spus în altă parte despre iniţierea considerată ca o „a doua naştere"; acest mod de a considera este comun tuturor formelor tradiţionale fără excepţie.

În aceeași ordine de idei, mai putem spune: în starea prezentă a lumii noastre, pământul nu poate produce o plantă de la sine și spontan, fără a depune o sămânță care trebuie să provină în mod necesar de la o altă plantă preexistentă[10]; și totuși este posibil să fi fost altfel într-un anume timp, fără de care nimic nu ar fi putut să înceapă vreodată, dar această posibilitate nu mai este dintre cele care sunt susceptibile să se manifeste actualmente. În condițiile în care ne aflăm în fapt, nu se mai poate nimic recolta fără să fi semănat mai înainte, iar aceasta este adevărat atât din punct de vedere spiritual cât și material; or, germenele care trebuie depus în ființă pentru a face posibilă dezvoltarea spirituală ulterioară este, în mod precis, influența care, într-o stare virtuală și de „învăluire" exact comparabilă cu cea a grăuntelui[11], îi este comunicată prin inițiere[12].

Vom profita de această ocazie pentru a semnala, de asemenea, o neînțelegere din care am dat câteva exemple în ultimul timp: unii cred că rataşarea la o organizație

---

[10] Semnalăm, fără a putea insista mai mult acum, că aceasta nu este fără legătură cu simbolismul bobului de grâu din misterele Eleusine, la fel ca și în Masonerie cu *mot de passe* (=parolă, cuvânt de trecere) al gradului de Companion; aplicarea inițiatică este de altfel evident în relație strânsă cu ideea de „posteritate spirituală". - Poate că nu este lipsit de interes să notăm, de asemenea, că și cuvântul „neofit" înseamnă, literalmente „plantă nouă".

[11] Influența spirituală nu poate fi în ea însăși într-o stare de potențialitate, ci neofitul o primește într-un mod proporțional cu propria lui stare.

[12] Putem adăuga că, datorită corespondenței care există între ordinea cosmică și cea umană, putem avea între cei doi termeni ai comparației pe care am indicat-o, nu o simplă similitudine, ci o relație mult mai strânsă și mai directă, și care este de natură a o justifica și mai complet; se poate întrevedea prin aceasta că textul biblic în care omul căzut este reprezentat ca fiind condamnat a nu putea obține nimic pe pământ fără a se osteni și nevoi (*Geneza*, III, 17-19) poate foarte bine să corespundă unui adevăr chiar în sensul literal.

iniţiatică nu constituie, într-o oarecare măsură decât un prim pas „către iniţiere". Aceasta nu ar fi adevărat decât cu condiţia de a specifica faptul că este vorba, în acest caz, despre iniţierea efectivă; dar cei care se refereau la aceasta nu fac nicio distincţie între iniţierea virtuală şi iniţierea efectivă, şi poate chiar nu au nicio idee de o atare distincţie, care este totuşi de cea mai mare importanţă şi pe care am putea-o numi chiar esenţială; în plus, este foarte posibil ca aceştia să fi suportat influenţele anumitor concepţii de provenienţă ocultistă sau teosofică despre „marii iniţiaţi" şi alte lucruri de acest gen, care sunt, desigur, în măsură să cauzeze sau să menţină multe confuzii. În orice caz, aceia uită în mod manifest că iniţierea derivă din *initium* şi că acest cuvânt înseamnă „intrare" şi „început": este intrarea pe o cale ce rămâne de parcurs apoi sau începutul unei noi existenţe pe parcursul căreia vor fi dezvoltate posibilităţile de un alt ordin decât cele care limitează strict viaţa omului obişnuit; iniţierea astfel înţeleasă în sensul său strict şi precis nu este în realitate nimic altceva decât transmitere iniţială de influenţă spirituală în stare de germen, adică, în alţi termeni, însuşi rataşamentul iniţiatic.

O altă problemă care se raportează la rataşamentul iniţiatic, a fost ridicată în ultimul timp; mai întâi trebuie spus, pentru a-i înţelege exact importanţa, că ea priveşte în mod special cazurile în care iniţierea este obţinută în afara mijloacelor obişnuite şi normale[13]. Trebuie bine înţeles, înainte de toate, că asemenea cazuri nu sunt decât

---

[13] La aceste cazuri se referă nota explicativă adăugată la un pasaj din *Pages dédiées à Mercure* de Abdul-Hādi, no. din august 1946, *Etudes Traditionnelles*, pp. 318-319, şi reprodus în apendicele din prezentul volum. - [Este vorba, aşa cum rezultă din apendice „Capitolul V", referitor la pasajul menţionat, despre „iniţierile mariale" numite şi „iniţieri dominicale (sau senioriale)" obţinute în absenţa „fizică" a unui maestru spiritual; în Islam este cazul numiţilor *Afrād*=cei singuri, izolaţi. - [Nota trad.]

excepționale și că ele nu se produc decât atunci când anumite împrejurări fac transmiterea [influenței spirituale] imposibilă, deoarece rațiunea lor de a fi este aceea de a înlocui într-o oarecare măsură această transmitere. Spunem numai într-o oarecare măsură, deoarece, pe de o parte, un atare lucru nu se poate produce decât pentru individualități care posedă calificări ce depășesc cu mult starea obișnuită și care au aspirații atât de puternice încât pot atrage influența spirituală pe care nu o pot căuta prin mijloace proprii și deoarece, pe de altă parte, chiar pentru asemenea individualități, și este încă și mai rar, ajutorul furnizat de contactul constant cu o organizație tradițională lipsind, rezultatele obținute ca o consecință a acestei inițieri nu au un caracter mai mult sau mai puțin fragmentar sau incomplet.

Nu vom insista asupra acestui subiect și, mai mult decât atât, nu este, poate, lipsit de un anume pericol să vorbim despre această posibilitate, deoarece mulți oameni vor avea tendința să se iluzioneze în această privință; este suficient să survină un eveniment, într-un fel extraordinar sau măcar în ochii lor să fie așa, pentru ca aceștia să îl interpreteze ca un semn pe care-l primesc în sensul că au obținut această inițiere excepțională; și occidentalii moderni, în particular, nu sunt mai puțin tentați să aibă cel mai mic pretext de acest gen pentru a se dispensa de o rataşare autentică[14]; de aceea trebuie să insistăm în mod special asupra a ceea ce, chiar dacă nu este imposibil de obținut în fapt, nu este de apreciat că se poate, în afara lui, primi o inițiere oarecare.

Un alt punct foarte important este acesta: chiar într-un caz ca cel menționat, este vorba totdeauna de un

---

[14] În limba franceză: *un rattachement régulier;* sensul este acela de *autentic, veritabil, „canonic"* (în sensul că respectă toate regulile specifice). Noi am preferat să utilizăm primul cuvânt: *autentic,* deoarece aceasta este „măsura veridicității și efectivității actului". - [Nota trad.]

rataşament la un „lanţ" iniţiatic şi de transmiterea unei influenţe spirituale, indiferent care sunt mijloacele şi modalităţile care pot, fără îndoială, să difere mult de ceea ce se consideră a fi normal şi să implice, de exemplu, o acţiune care să se exercite în afara condiţiilor obişnuite de timp şi de loc; dar, în orice caz, este necesar un contact real, ceea ce nu are nimic comun cu „viziunile" sau cu reveriile care nu sunt născute decât din imaginaţie[15]. În anumite exemple cunoscute, ca cel al lui Jacob Böhme la care am făcut deja referire în altă parte[16], acest contact a fost stabilit prin întâlnirea cu un personaj misterios care nu a mai apărut ulterior; oricine ar putea fi acesta[17], este vorba aici de un fapt perfect „pozitiv", şi nu numai de un „semn" mai mult sau mai puţin vag şi echivoc, pe care fiecare îl poate interpreta după voia şi dorinţa sa. Dar este de la sine înţeles că individul care a fost iniţiat printr-un atare mijloc poate să nu aibă în mod clar conştiinţa adevăratei naturi a ceea ce a primit şi la ce a fost astfel rataşat, şi astfel va fi incapabil să-şi explice [ce s-a întâmplat] din această privinţă, numai dacă nu intervine o „instruire" care să-i permită să aibă noţiuni cât de cât precise; se poate ca să nu fi auzit niciodată vorbindu-se despre iniţiere, lucrul şi cuvântul fiindu-i pe de-a întregul necunoscute în mediul în care trăieşte; dar aceasta contează puţin în fond şi nu afectează, în mod evident,

---

[15] Reamintim că, atunci când este vorba despre probleme de ordin iniţiatic, nu trebuie să ne încredem în imaginaţie; tot ceea ce nu este decât iluzie „psihologică" sau „subiectivă" este absolut fără nicio valoare din acest punct de vedere şi nu trebuie să intervină sub niciun motiv, în nciciun fel şi la niciun nivel.

[16] *Aperçus sur l'Initiation*, p.70.

[17] Poate fi vorba, deşi nu este obligatoriu să fie totdeauna astfel, de apariţia la care recurge un „adept" care acţionează, cum spuneam puţin mai înainte, în afara condiţiilor obişnuite de timp şi loc, astfel că vom putea înţelege consideraţiile asupra anumitor posibilităţi de acest ordin pe care le-am expus în *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLII.

cu nimic realitatea însăşi a acestei iniţieri, cu toate că ne putem da seama prin aceasta că există anumite dezavantaje inevitabile în raport cu iniţierea normală[18].

Acestea fiind spuse, putem reveni la problema la care am făcut referire căci cele câteva lucruri pe care le-am spus ne vor permite să răspundem mai uşor. Problema este aceasta: anumite cărţi al căror conţinut este de ordin iniţiatic, pot oare, pentru individualităţi în mod special calificate şi cei care studiază cu disponibilitatea cerută, să servească prin ele însele ca vehicul de transmitere a unei influenţe spirituale, în aşa fel încât, în asemenea cazuri, lectura lor ar fi suficientă, fără a mai fi nevoie de vreun contact direct cu un lanţ tradiţional, pentru a conferi o iniţiere de genul celei despre care vorbim? Imposibilitatea unei iniţieri prin cărţi este totuşi un punct asupra căruia considerăm că am dat suficiente explicaţii cu diferite ocazii şi trebuie să mărturisim că nu am prevăzut că citirea cărţilor, oricare ar fi ele, ar putea fi privită ca fiind unul din mijloacele excepţionale care să înlocuiască mijloacele obişnuite de iniţiere. De altfel, chiar în afara cazurilor speciale, şi mai ales acolo unde este vorba de transmiterea unei influenţe iniţiatice, există ceva [în cazul unui text scris] care ar fi net contrar faptului că o transmitere orală este pretutindeni şi totdeauna considerată ca o condiţie necesară a adevăratei învăţături tradiţionale, aşa încât învăţătura în forma sa scrisă nu ne va dispensa[19] de aceasta, şi asta deoarece transmiterea pentru a fi cu adevărat valabilă implică o comunicare a unui

---

[18] Aceste dezavantaje au, între alte consecinţe, pe aceea de a da iniţiatului, şi mai ales în ceea ce priveşte modul în care se exprimă o anumită asemănare exterioară cu misticii, lucru ce poate să conducă la a fi confundat cu aceştia de către cei care nu merg până la fondul problemei, aşa cum s-a întâmplat cu Jacob Böhme.

[19] Conţinutul însuşi al unei cărţi, ca un ansamblu de cuvinte şi fraze exprimând anumite idei, nu este deci singurul lucru care contează realmente din punct de vedere tradiţional.

element într-o oarecare măsură „vital", căruia cărţile nu îi pot servi de vehicul[20]. Dar ceea ce este, poate, şi mai curios, este că problema a fost pusă în legătură cu un pasaj în care, referitor la studiul „livresc", am crezut firesc să explicăm cât se poate de clar, pentru a evita orice neînţelegere, semnalând în mod precis, ca posibil de a avea loc, cazul în care este vorba despre „cărţi al căror conţinut este de ordin iniţiatic"[21]; se pare, deci, că nu va fi inutil să revenim şi să dezvoltăm completând ceea ce am dorit să spunem.

Este evident că există mai multe moduri de citi aceeaşi carte şi că rezultatele sunt diferite: dacă presupunem, de exemplu, că este vorba despre Scrierile sacre ale unei tradiţii, profanul, în sensul cel mai complet al termenului, cum ar fi un „critic" modern, nu ar vedea decât „literatură", iar ceea ce ar putea extrage ar fi numai un fel de cunoaştere total verbală care constituie erudiţie pur şi simplu, fără a adăuga cea mai neînsemnată cunoaştere reală, fie ea în sensul cel mai exterior, deoarece acesta nici nu ştie şi nici nu se întreabă dacă ceea ce citeşte este expresia unui adevăr; şi este genul de cunoaştere pe care-l putem califica de „livresc" în accepţiunea cea mai riguroasă a cuvântului. Cel care este rataşat la o tradiţie anume, chiar dacă nu-i cunoaşte decât latura exote-

---

[20] S-ar putea obiecta că, după unele povestiri care se referă mai degrabă la tradiţia rozicruciană, anumite cărţi ar fi fost încărcate cu influenţă [spirituală] chiar de către autorii lor, ceea ce este posibil pentru o carte la fel de bine ca şi pentru un obiect oarecare; dar, chiar admiţând realitatea acestui fapt, nu ar putea fi vorba decât de exemplare determinate şi fiind pregătite special pentru aceasta, fiecare exemplar trebuind să fie exclusiv destinat unui anume discipol şi căruia îi era destinat personal, nu pentru a ţine locul unei iniţieri pe care discipolul o primise, ci numai pentru a-i furniza un ajutor mai eficace pentru atunci când, pe parcursul activităţii personale, se servea de conţinutul cărţii ca de un suport pentru meditaţie.

[21] *Aperçus sur l'Initiation*, pp.224-225.

rică, va vedea deja altceva în scripturi, cu toată înțelegerea sa limitată la sensul literal, iar ceea ce va găsi aici va avea o importanță incomparabil mai mare decât aceea a erudiției; se va întâmpla așa chiar pe treapta cea mai de jos, vrem să spunem în cazul aceluia care, prin incapacitatea de a înțelege adevărurile doctrinare va căuta, cu totul simplu, o regulă de conduită, ceea ce îi va permite cel puțin să participe la tradiție pe măsura posibilităților sale. Cazul celui care are ca scop să asimileze cât se poate de complet posibil exoterismul doctrinei, cum procedează, de pildă, teologul, se situează la un nivel cu siguranță superior aceluia; și totuși, nu este vorba decât tot despre sensul literal, iar existența altor sensuri mai profunde, adică cele esoterice, poate nici nu sunt bănuite. Dimpotrivă, cel care are oarecare cunoștințe teoretice despre esoterism va putea, cu ajutorul unor comentarii sau altfel să înceapă a percepe pluralitatea sensurilor conținute în textele sacre și, prin urmare, să găsească „spiritul" ascuns de „literă"; înțelegerea sa este, deci, de un ordin mult mai profund și mai înalt decât cel pe care o poate pretinde cel mai savant și perfect exoterist. Studiul acestor texte va putea atunci să constituie o parte importantă a pregătirii doctrinare care trebuie, în mod normal, să preceadă orice realizare; dar dacă cel care se preocupă nu primește nicio inițiere, el va rămâne totdeauna, indiferent de dispozițiile sale, la o cunoaștere exclusiv teoretică, pe care un atare studiu, prin el însuși, nu o poate depăși în niciun fel.

Dacă, în locul Scrierilor sacre, vom lua în considerare anumite scrieri cu caracter inițiatic, cum sunt de pildă cele ale lui Śankarāchārya sau cele ale lui Muhiyddin ibn Arabī, vom putea, cu excepția unui singur punct, spune aproape exact același lucru: astfel, întregul profit pe care un orientalist îl poate obține din citirea lor va fi de a ști că un astfel de autor (și pentru el nu este decât un „autor" și nimic mai mult) a spus cutare sau cutare lucru;

mai mult, dacă vrea să traducă acest lucru în loc să se mulţumească cu a-l repeta textual şi prin simplul efort al memoriei, va avea cele mai mari şanse de a-l deforma, deoarece nu a putut asimila sensul real în niciun fel. Singura diferenţă faţă de ceea ce am spus mai înainte este că nu mai este cazul de a considera totul la nivel exoteric, deoarece scrierile în cauză se raportează numai la domeniu esoteric şi ca atare sunt pe de-a întregul în afara competenţei sale; dacă ar putea cu adevărat să înţeleagă, ar depăşi chiar prin aceasta limita care separă exoterismul de esoterism, şi atunci, în fapt, ne vom găsi în prezenţa esoterismului „teoretic", faţă de care nu putem spune, fără a schimba nimic, decât tot ceea ce am spus deja.

Ne rămâne acum să luăm în considerare o ultimă diferenţă, dar care nu este mai puţin importantă din punctul de vedere în care ne aflăm: vrem să vorbim despre cea care există în cazul citirii aceleiaşi cărţi de către cel care se situează într-un punct de vedere esoteric „teoretic" şi care nu a primit încă iniţierea şi cel care, dimpotrivă, posedă deja o rataşare iniţiatică. Acesta din urmă va vedea, firesc, lucruri de acelaşi ordin ca şi celălalt, dar, poate, mai complet şi mai degrabă acestea îi vor apărea într-o lumină diferită; este de la sine înţeles, de altfel, că atâta timp cât nu este decât la nivelul unei iniţieri virtuale, nu face decât să urmeze, pe o treaptă mai înaltă, pregătirea doctrinară, rămasă incompletă până la acel moment; dar totul se va schimba de îndată ce intră pe calea realizării. Pentru el, conţinutul cărţii nu mai este decât un suport de meditaţie, în sensul pe care l-am putea numi ritual şi exact cu acelaşi titlu pe care diferitele simboluri de diverse ordine sunt folosite pentru a ajuta şi susţine activitatea sa interioară; şi ar fi cu adevărat de neînţeles ca scrierile tradiţionale, care sunt prin natura lor simbolice în cel mai strict sens al termenului, să nu poată juca un atare rol. Dincolo de „literă", care a dispărut într-o oarecare măsură, nu va vedea într-adevăr decât „spiri-

tul", și astfel putând să i se deschidă, așa cum s-ar întâmpla dacă ar medita concentrându-se pe o mantra sau o yantra rituală, posibilități cu totul altele decât cele ale unei simple înțelegeri teoretice; dar aceasta se întâmplă, în mod unic, o mai spunem o dată, în virtutea inițierii pe care a primit-o și care constituie condiția necesară fără de care, oricare ar fi calificările unui individ, nu ar avea loc începutul realizării, ceea ce înseamnă că orice inițiere efectivă presupune o inițiere virtuală. Mai spunem că dacă cel ce meditează asupra unei scrieri de ordin inițiatic intră în contact, în mod real, prin aceasta cu o influență emanată de autorul scrierii, dacă această scriere se naște din formă tradițională și în primul rând din „lanțul" [inițiatic] special căruia îi aparține, și aceasta, cu toate că este departe de a putea ține loc unei rataşări inițiatice, nu poate fi niciodată, decât o consecință legată de acela care o posedă deja.

Astfel, oricum am privi problema, nu va fi nicidecum vorba de o inițiere prin cărți, ci numai, în anumite condiții, de o practică inițiatică a acestora, ceea ce este altceva; sperăm că am insistat suficient de această dată pentru a nu mai exista niciun echivoc în această privință și pentru a nu se mai putea gândi că este ceva care să fie susceptibil, chiar și în mod excepțional, să se lipsească de necesitatea unei rataşări inițiatice.

CAPITOLUL VI

INFLUENȚE SPIRITUALE ŞI „EGREGORE"

Am avut surpriza de a citi recent, într-o notă consacrată cărții noastre *Aperçus sur l'Initiation*, fraza următoare, prezentată în aşa fel încât s-ar putea crede că ea rezumă într-o mod oarecare ceea ce noi am spus în această carte: „Inițierea, desigur, nu dispensează nici de meditație şi nici de studiu, dar ea plasează adeptul pe un plan special; ea îl pune în contact cu egregora unei organizații inițiatice, emanată ea însăşi de egregora supremă a unei inițieri universale, una şi multiformă". Nu vom insista asupra utilizării, aici, abuzive a cuvântului „adept", cu toate că, după ce l-am explicat în mod special arătând adevărata semnificație a acestui cuvânt, ne este permis să ne mirăm; de la inițierea propriu-zisă până la starea de adept, major sau minor, este cale lungă.... Dar ceea ce este mai important, este acesta: întrucât, în nota despre care este vorba, nu se face nici cea mai mică referire la rolul influențelor spirituale, pare să fie aici vorba de o gravă neînțelegere, pe care alții o pot comite, în ciuda grijii pe care am avut-o în expunerea cât se poate de clar a lucrurilor, căci pare în mod sigur că este adesea foarte greu să se înțeleagă exact aceasta. Credem că o punere la punct nu ar fi inutilă; precizările vor urma firesc celor pe care le-am spus până acum în ultimele articole, ca răspuns la diferitele întrebări care ne-au fost puse în legătură cu ratașarea inițiatică.

Mai întâi, trebuie remarcat faptul că noi nu am folosit niciodată cuvântul „egregoră" pentru a desemna ceea ce se poate numi în mod propriu o „entitate colectivă"; motivul este acela că, în această accepțiune acesta este un termen ce nu are nimic tradițional și care nu reprezintă decât una din numeroasele fantezii ale limbajului modern ocultist. Primul care l-a folosit astfel a fost Eliphas Lévi și, dacă ne amintim bine, chiar el este acela care, pentru a-i justifica sensul, i-a dat o etimologie latină neverosimilă, făcându-l să derive din *grex*, „turmă", în vreme ce acest cuvânt este pur grecesc și nu a însemnat niciodată altceva decât „veghetor". Se știe de altfel că acest termen se găsește în *Cartea lui Enoh*, unde desemnează entități cu un caracter destul de enigmatic, dar care, în orice caz, par să aparțină „lumii intermediare"; aceasta este tot ce are în comun cu entitățile colective cărora se pretinde că le-am dat același nume. Acestea sunt cu totul de ordin psihic și în aceasta constă propriu-zis gravitatea neînțelegerii pe care o semnalăm, căci în această privință, fraza pe care am indicat-o ne apare ca un nou exemplu de confuzie între psihic și spiritual.

De fapt, noi am vorbit despre entități colective și credem că am făcut suficiente precizări despre rolul lor atunci când - în legătură cu organizațiile tradiționale, religioase sau de altă natură care aparțin domeniului numit exoteric, în sensul cel mai larg al acestui cuvânt, pentru a le distinge de domeniul inițiatic - am scris acestea: „Putem privi fiecare colectivitate ca dispunând de o forță de ordin subtil constituită într-un anume fel din aporturile tuturor membrilor săi trecuți sau prezenți, și care, în consecință, este cu atât mai considerabilă și mai susceptibilă de a produce efecte cu atât mai intense cu cât colectivitatea este mai veche și se compune dintr-un număr mai mare de membri; este, de altfel, evident că această considerare «cantitativă» implică esențialmente

faptul că este vorba despre domeniul individual, dincolo de care nu ar putea în niciun fel acționa"[1].

Vom aminti, în rest, că un colectiv este, psihic la fel de bine ca și fizic, o simplă extensie a individualului și că în consecință nu are nimic transcendent în ceea ce îl privește, contrar influențelor spirituale care sunt de un cu totul alt ordin; nu trebuie, vom spune reluând termenii obișnuiți ai simbolismului geometric, să confundăm sensul orizontal cu sensul vertical. Aceasta ne conduce la o altă problemă care ni s-a ridicat și care nu este fără legătură cu ceea ce urmărim să prezentăm: ar fi o eroare să considerăm ca o stare supraindividuală cea care ar rezulta din identificarea cu o entitate psihică colectivă, oricare ar fi aceasta, ca și cu oricare altă entitate psihică; participarea la o atare colectivitate, pe o treaptă oarecare, poate fi privită, dacă dorim, ca alcătuind un gen de „extindere" a individualității, dar nimic mai mult. Membrii colectivității pot utiliza forța subtilă de care dispun numai pentru a obține anumite avantaje de ordin individual, conformându-se regulilor stabilite pentru acest efect de către colectivitatea în cauză; și, chiar dacă, pentru a obține aceste avantaje, există o intervenție a unei influențe spirituale, așa cum se întâmplă în cazul colectivităților religioase, această influență spirituală, neacționând decât în domeniul său propriu care este de ordin supra-individual, trebuie considerată, așa cum am mai spus-o, ca „descendentă" în domeniul individual și exercitându-și acțiunea prin intermediul forței colective în care găsește un punct de sprijin. Pentru aceasta rugăciunea, conștient sau nu, se adresează cel mai direct entității colective, și numai prin intermediul acesteia se adresează influenței spirituale care acționează prin ea; condițiile în care se asigură eficiența prin organizația religioasă nu ar putea avea altă explicație.

---

[1] *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXIV.

Este cu totul diferit în ceea ce privește organizațiile inițiatice, prin aceea că acestea și numai acestea au ca scop esențial de a merge dincolo de domeniul individual, și chiar în cazul în care se raportează mai direct la o dezvoltare a individualității, aceasta nu constituie în definitiv decât un stadiu preliminar pentru a ajunge în final și a depăși limitele acesteia. Este de la sine înțeles că aceste organizații inițiatice comportă, de asemenea, ca și celelalte, un element psihic ce poate juca, efectiv, un rol din anumite puncte de vedere, de exemplu pentru a asigura o „apărare" împotriva lumii exterioare și pentru a proteja membrii unei atare organizații contra anumitor pericole care vin de aici, căci este evident că prin mijloace de ordin spiritual nu se obțin rezultate de acest gen, ci numai prin mijloace care sunt într-o oarecare măsură de același nivel cu cele de care trebuie să dispună această lume exterioară; dar aici avem de-a face cu ceva total secundar și pur contingent, care nu are nicio legătură cu inițierea. Aceasta este pe de-a întregul independentă de acțiunea vreunei forțe fizice oarecare, deoarece ea constă în mod propriu și esențial într-o transmitere directă a unei influențe spirituale, care trebuie să producă, imediat sau mai târziu, efecte născute din aceeași ordine spirituală și nu de un ordin inferior ca în cazul despre care am vorbit mai înainte, astfel că aici nu este vorba despre intermedierea printr-un element psihic.

De asemenea, o organizație inițiatică nu trebuie privită ca o simplă colectivitate oarecare, căci în aceasta din urmă nu putem găsi în niciun fel ceea ce i-ar permite să-și îndeplinească funcțiunea care este rațiunea sa de a fi; colectivitatea nefiind decât o adunare de indivizi, nu poate, prin sine însăși, să producă nimic care să fie de ordin supraindividual, ceea ce este superior neputând vreodată să se nască din ceea ce este inferior; dacă ratașarea la o organizație inițiatică poate avea efecte de acest ordin, aceasta se datorează numai pentru faptul că ea

este depozitara a ceva care este prin sine supraindividual și transcendent în raport cu colectivitatea, adică a unei influențe spirituale a cărei conservare trebuie să o asigure precum și o transmitere fără nicio discontinuitate. Rataşarea inițiatică nu trebuie concepută ca rataşarea la o „egregoră" sau la o entitate psihică colectivă, căci aceasta este numai un aspect cu totul accidental, și prin care organizațiile inițiatice nu diferă prin nimic de organizațiile exoterice; ceea ce constituie în mod esențial „lanțul" [inițiatic] este, repetăm, transmiterea neîntreruptă a influenței spirituale de-a lungul generațiilor succesive[2]. De asemenea, legătura dintre diferitele forme inițiatice nu este o simplă filiație de „egregore", cum s-ar putea crede din fraza care a fost punctul de plecare pentru paginile de față; ea rezultă, în realitate, din prezența, în toate aceste forme, a unei aceleiași influențe spirituale, una în esența sa și în scopurile în vederea cărora acționează, dacă nu și a modalităților mai mult sau mai puțin speciale conform cărora își exercită acțiunea; numai prin aceasta se stabilește, din aproape în aproape și pe trepte diferite, o comunicare efectivă sau virtuală, după caz, cu centrul spiritual suprem.

La aceste considerații vom adăuga o altă remarcă ce are importanța sa din același punct de vedere: când o organizație inițiatică se găsește într-o stare de degenerare mai mult sau mai puțin accentuată, deși influența spirituală este totdeauna prezentă, acțiunea sa este în mod necesar diminuată și atunci, dimpotrivă, influențele psihice pot acționa mai vizibil și adesea aproape independent. Cazul extrem în această situație este acela în care o formă inițiatică încetând să existe ca atare, iar influența spirituală retrăgându-se complet din această cauză, numai

[2] Utilizând termenul „generație", nu îl înțelegem în sensul său exterior și oarecum „material", ci facem referire, mai degrabă, prin aceasta la caracterul celei de „a doua naşteri" care este inerentă inițierii.

influențele psihice vor subzista în stare de „reziduuri" nocive și chiar în mod special periculoase, așa cum am explicat în altă parte[3]. Bineînțeles că, atâta vreme cât inițierea există realmente, fie ea și redusă la a nu mai putea fi decât cea pur virtuală, lucrurile nu vor ajunge până aici; dar nu este mai puțin adevărat că o preponderență mai mică sau mai mare a influențelor psihice într-o formă inițiatică, va constitui un semn defavorabil pentru starea actuală a aceleia, și aceasta arată o dată în plus, cât de departe sunt de adevăr cei care vor să raporteze inițierea însăși la influențele de acest ordin.

[3] *Le Règne de la quantité et les signes des Temps*, cap. XXVII.

CAPITOLUL VII

NECESITATEA EXOTERISMULUI TRADIȚIONAL

Mulți par a se îndoi de necesitatea, pentru cineva care aspiră la inițiere, de a fi ataşat mai întâi la o formă tradițională de ordin exoteric şi de a se supune tuturor prescripțiilor acesteia; este, de altfel, indicatorul stării de spirit proprie Occidentului modern şi ale cărei cauze sunt, neîndoielnic, multiple. Nu vom căuta să stabilim ce parte de responsabilitate pot avea reprezentanții exoterismului religios, al căror exclusivism, mai mult sau mai puțin expres, îi face să nege tot ceea ce depăşeşte domeniul lor; dar ceea ce este mai curios este că cei care se consideră calificați pentru inițiere pot face proba unei neînțelegeri care, în fond, este comparabilă cu a acelora, dar care acționează în sens invers. În sfârşit, este admisibil ca un exoterist să ignore esoterismul, cu toate că această ignoranță nu-i justifică negarea; dar, dimpotrivă, nu este deloc aşa pentru cineva care are pretenții ce țin de esoterism să vrea să ignore exoterismul, fie şi numai practic, căci „mai mult" trebuie să cuprindă „mai puțin".

În rest, această ignorare a practicii, care constă în a considera ca inutilă şi nefolositoare participarea la o tradiție exoterică, nu ar fi posibilă fără o necunoaştere chiar teoretică a acestui aspect al tradiției, şi aceasta agravează lucrurile, căci ne putem întreba dacă cineva care dă dovadă de o asemenea necunoaştere, oricare ar fi posibilitățile sale, este realmente pregătit să abordeze domeniul esoteric şi inițiatic, şi dacă nu ar fi mai bine să înțeleagă valoarea şi importanța exoterismului înainte de a încerca

să meargă mai departe. Aici este evidentă consecința unei slăbiri a spiritului tradițional înțeles în sensul său general și ar trebui să fie evident că acest spirit ar fi necesar să fie restaurat integral dacă se dorește apoi pătrunderea în sensul profund al tradiției; necunoașterea despre care este vorba este de același ordin cu cel al eficacității proprii riturilor, atât de răspândită în lumea occidentală. Admitem, desigur, că ambianța profană în care trăiesc unii le face dificilă înțelegerea acestor lucruri; dar tocmai împotriva acestei ambianțe trebuie să acționeze, în toate privințele, pentru a ajunge la înțelegerea ilegitimității punctului de vedere profan; vom reveni curând la acest punct.

Am spus că starea de spirit pe care o prezentăm aici este proprie Occidentului; în sfârșit, ea nu poate exista în Orient, mai întâi datorită persistenței spiritului tradițional de care este pătruns[1], încă, mediul social și de asemenea pentru un alt motiv: acolo unde exoterismul și esoterismul sunt legate direct, în constituția unei forme tradiționale[2], în așa fel încât sunt ca cele două fețe ale unuia și aceluiași lucru, este ușor de înțeles pentru oricine că trebuie să adere la exterior pentru a putea pătrunde în interior[3], și că nu ar avea altă cale decât aceasta. Aceasta

---

[1] Ne referim aici la acest mediu luat în ansamblul său și, în consecință, nu am ținut cont în această privință de elementele „modernizate", adică, de fapt, „occidentalizate", care, oricât de stridente ar fi, nu constituie decât o minoritate.

[2] Utilizăm pentru ușurința exprimării acești doi termeni de exoterism și esoterism în accepțiunea lor cea mai largă, ceea ce nu poate avea niciun inconvenient, căci este de la sine înțeles că și într-o formă tradițională unde o atare diviziune nu este formal stabilită, există cu necesitate totdeauna ceva care corespunde și unuia și celuilalt din aceste două puncte de vedere; în acest caz legătura existentă între ele este și mai evidentă.

[3] Se poate spune, de asemenea, conform unui simbolism frecvent utilizat, că „miezul" nu poate fi obținut altfel decât îndepărtând „coaja".

poate părea mai puțin evident în cazul în care, cum se întâmplă în Occidentul zilelor noastre, ne găsim în prezența organizațiilor inițiatice care nu au o legătură cu ansamblul unei forme tradiționale determinate. Dar atunci putem spune că, prin chiar acest fapt, ele sunt, în principiu cel puțin, compatibile cu orice exoterism, oricare ar fi acesta, dar că, din punct de vedere strict inițiatic, cel care ne interesează şi ne priveşte în acest moment excluzând considerarea circumstanțelor contingente, ele nu sunt, cu adevărat compatibile, şi cu absența exoterismului tradițional.

Vom spune mai întâi, pentru a exprima lucrurile cât se poate de simplu, că nu se construieşte pe nimic; or, numai existența profană, din care orice element tradițional este exclus, nu poate fi în mod real decât gol şi nimic din acest punct de vedere. Dacă dorim să construim un edificiu, trebuie ridicate fundațiile; acestea constituie baza indispensabilă pe care se va sprijini întregul edificiu, inclusiv părțile sale cele mai înalte, şi care vor rămâne astfel pentru totdeauna, chiar atunci când construirea acestuia se va sfârşi. Asemănător, adeziunea la un exoterism este o condiție prealabilă pentru a ajunge la esoterism şi, de altfel, nu trebuie să se creadă că acest exoterism poate fi eludat atunci când inițierea a fost obținută, aşa cum fundațiile nu pot fi înlăturate când edificiu a fost terminat. Vom adăuga că, în realitate, exoterismul, departe de a putea fi ocolit, trebuie să fie „transformat" într-o măsură corespunzătoare cu treapta atinsă de inițiat, deoarece acesta devine din ce în ce mai mult apt să-i înțeleagă temeiurile profunde şi că, prin urmare, formulele sale doctrinare şi riturile sale capătă pentru el o semnificație mult mai importantă decât cea pe care o pot avea pentru un simplu exoterist, acesta fiind totdeauna redus, prin definiție, la a nu avea decât imaginea exterioară [aparența], adică ceea ce contează cel mai puțin

când este vorba despre „adevărul" tradiției privită în integralitatea sa.

Apoi, și aceasta ne readuce la ceea ce am spus mai înainte, cel care nu participă la niciun exoterism tradițional face loc, în existența sa, în cea mare măsură punctului de vedere pur profan, căruia îi va conforma, în aceste condiții, întreaga sa activitate exterioară. Aceasta este, pe un alt nivel și cu consecințe și mai serioase, aceeași greșeală pe care o comit cei mai mulți din Occidentul actual care se cred încă „credincioși" și care fac din religie un lucru pe de-a întregul aparte, neavând cu tot restul vieții lor niciun contact real; o atare eroare este și mai puțin scuzabilă pentru cine vrea să se plaseze într-un punct de vedere inițiatic decât pentru cel care rămâne la nivel exoteric și în toate cazurile vedem fără dificultate cum aceasta este departe de a corespunde unei concepții integral tradiționale. În fond, toate aceste duc la a admite că în afară sau alături de domeniul tradițional, există un domeniu profan a cărui existență este în mod egal valabilă în ordinea sa; or, așa cum am afirmat adesea, nu există în realitate un domeniu profan căruia să-i aparțină anumite lucruri prin natura lor; există numai un punct de vedere profan, care nu este decât produsul unei degenerări spirituale a umanității și care, prin urmare, este cu totul nelegitim.

În principiu, nu ar trebui să facem nicio concesie acestui punct de vedere; în fapt, aceasta este, desigur, dificil în mediul occidental actual, poate chiar imposibil în anumite cazuri și până la un anumit punct, căci cu foarte rare excepții, fiecare se crede obligat, numai prin necesitatea relațiilor sociale, să se supună, mai mult sau mai puțin și cel puțin în aparență, condițiilor „vieții obișnuite", care în mod precis nu este decât o aplicație practică a acestui punct de vedere profan. Dar, chiar dacă asemenea concesii sunt indispensabile pentru a trăi în acest mediu, ar trebui să fie reduse la minimum strict

pentru toți cei pentru care tradiția mai are un sens, în vreme ce aceste concesii sunt, dimpotrivă, împinse la extrem de către cei care pretind că depășesc orice exoterism, chiar dacă nu au această intenție și nu fac decât să suporte, mai mult sau mai puțin inconștient, influența mediului. Asemenea dispoziții sunt în mod cert puțin favorabile inițierii, care se găsește într-un domeniu unde în mod normal influențele exterioare nu trebuie să pătrundă cu niciun chip; dacă totuși, ca urmare a anomaliilor inerente condițiilor epocii noastre, cei care au această atitudine pot, în ciuda situației, să primească o inițiere virtuală, ne îndoim că, atât cât vor persista în mod voluntar, le va fi posibil să meargă mai departe și să treacă la inițierea efectivă.

CAPITOLUL VIII

MÂNTUIRE ŞI ELIBERARE

Am constatat recent, nu fără oarecare mirare, că unii dintre cititorii noştri au încă dificultăţi în a înţelege bine diferenţa esenţială dintre mântuire şi Eliberare; noi am explicat de multe ori, totuşi, această chestiune, care nu ar trebui să conţină nicio neclaritate pentru cine are deja noţiunea de stări multiple ale fiinţei şi, înainte de toate, cea a distincţiei fundamentale dintre „sinea" şi „Sinele"[1]. Trebuie deci să revenim asupra problemei pentru

[1] O altă constatare care, cu adevărat, este mult mai puţin surprinzătoare pentru noi, este cea a neînţelegerii persistente a orientaliştilor în această privinţă, ca şi în altele; am văzut în acest din urmă timp un exemplu destul de bizar: într-o însemnare despre *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*, unul dintre ei, amintind cu o rea credinţă nedisimulată criticile pe care le-am formulat la adresa confreriilor, menţionează ca un lucru cu adevărat şocant ceea ce noi am spus despre „confuzia constant comisă între mântuire şi Eliberare", şi pare indignat că noi am reproşat unui indianist de a fi „tradus *mokśa* cu mântuire de la un capăt la celălalt al lucrărilor sale, fără a-şi pune problema o singură clipă de posibilitatea unei inexactităţi în această asimilare"; evident, este de neconceput pentru el că *mokśa* poate fi altceva decât mântuire! În afară de aceasta, ceea ce este amuzant este că autorul acestei însemnări „deplânge" faptul că noi nu am adoptat transcrierea orientaliştilor, deşi noi am arătat care este motivul, şi de asemenea că noi nu am indicat o bibliografie de lucrări ale orientaliştilor, ca şi cum aceştia ar trebui consideraţi „autorităţi" pentru noi şi ca şi cum nu am avea dreptul să-i ignorăm pur şi simplu; asemenea remarci dau măsura adevărată a capacităţii de înţelegere a anumitor oameni.

a îndepărta definitiv orice neînţelegere posibilă şi a nu mai lăsa locul nici unei obiecţiuni.

În condiţiile prezente ale umanităţii terestre este evident că cei mai mulţi oameni nu mai sunt în niciun fel capabili să îşi depăşească limitele condiţiei individuale, fie pe parcursul vieţii, fie ieşind din această lume prin moartea corporală, care prin ea-însăşi nu ar schimba nimic la nivelul spiritual la care se află aceştia în momentul în care ar surveni[2]. De vreme ce lucrurile stau astfel, exoterismul înţeles în accepţiunea sa cea mai largă, adică partea oricărei tradiţii ce se adresează indistinct tuturor, nu le poate propune decât o finalitate de ordin pur individual, deoarece orice altceva ar fi cu totul inaccesibil pentru cea mai mare parte a aderenţilor la această tradiţie, iar această finalitate este mântuirea. Este de la sine înţeles că aceasta este foarte departe de realizarea efectivă a unei stări supraindividuale, fiind condiţionată încă, fără a mai vorbi despre Eliberare, care, fiind obţinerea stării supreme şi necondiţionate, nu are cu adevărat nicio comună măsură cu o stare condiţionată, oricare ar fi aceea[3]. Vom adăuga de îndată că, dacă „Paradisul este o închisoare" pentru unii, aşa cum am arătat mai înainte,

---

[2] Mulţi oameni par să-şi imagineze că simplul fapt al morţii este suficient pentru a da unui om calităţile intelectuale sau spirituale pe care nu le avea în niciun fel când trăia; este o iluzie bizară şi chiar nu vedem ce motive ar putea invoca pentru a-i conferi cea mai neînsemnată justificare.

[3] Vom preciza în treacăt că, dacă ne-am obişnuit să scriem „mântuire" cu iniţiala literă mică şi „Eliberare" cu majusculă, este pentru acelaşi motiv pentru care scriem, similar, „sinea" şi „Sinele", pentru a marca foarte net că primul [termen] este de ordin individual, iar cel de al doilea este de ordin transcendent; această remarcă are ca scop de a evita să ni se atribuie intenţii care nu sunt în niciun caz ale noastre, cum ar fi cea de a desconsidera într-un fel oarecare mântuirea, de vreme ce problema este de a o situa cât se poate de exact la locul care i se cuvine în realitatea totală.

aceasta este pentru că ființa care se află în starea pe care o reprezintă, adică acela care a ajuns la mântuire, este încă închis, și chiar pentru o durată indefinită, în limitele care definesc individualitatea umană; această condiție nu va fi decât o stare de „privațiune" pentru cei care aspiră să fie eliberați de aceste limitări, treapta dezvoltării lor spirituale făcându-i efectiv capabili [de aceasta] încă din timpul vieții lor terestre, cu toate că, în mod natural, alții, care nu au în ei înșiși posibilitatea de a merge mai departe, nu pot în niciun fel să resimtă această „privațiune" ca atare.

S-ar putea pune următoarea întrebare: chiar dacă ființele care sunt în această stare nu sunt conștiente de ceea ce este imperfect în raport cu stările superioare, această imperfecțiune nu există mai puțin în realitate; ce avantaj ar fi deci în a le menține [ființele] astfel indefinit [în Paradis], deoarece acesta este rezultatul la care trebuie să ajungă în mod normal respectarea prescripțiilor tradiționale de ordin exoteric? Adevărul este că un asemenea avantaj există și este unul foarte mare, căci, fiind fixate astfel în prelungirile stării umane atât timp cât această stare va subzista în manifestare, ceea ce echivalează cu perpetuitatea sau cu indefinitatea temporală, aceste ființe nu vor putea să treacă într-o altă stare individuală, ceea ce fără aceasta ar fi în mod necesar singura posibilitate deschisă dinaintea lor; dar, de ce această continuare a stării umane este încă, în acest caz, o condiție favorabilă care nu ar fi în cazul trecerii într-o altă stare? Trebuie luată în considerare poziția centrală pe care o ocupă, astfel, omul pe treapta de existență căreia îi aparține, în timp ce toate celelalte ființe nu se găsesc decât într-o situație mai mult sau mai puțin periferică, superioritatea sau inferioritatea lor specifică unele față de celelalte rezultând direct din îndepărtarea lor diferențiată de centru, în rațiunea căreia participă într-o măsură diferită, dar totdeauna într-un mod parțial numai, la posibilitățile

care nu se pot exprima complet decât în şi prin om. Or, când o fiinţă trebuie să treacă de la o stare individuală la alta, nimic nu-i garantează că va regăsi o poziţie centrală, relativ la posibilităţile acestei stări, ca aceea pe care o ocupa în cealaltă ca om, existând chiar, dimpotrivă, o probabilitate incomparabil mai mare să se găsească într-una din condiţiile periferice comparabile proprie în lumea noastră lumii animalelor sau chiar a vegetalelor.

Putem înţelege de îndată cum anume ar fi grav dezavantajat, mai ales din punctul de vedere al posibilităţilor de dezvoltare spirituală, şi aceasta chiar dacă această nouă stare, privită în ansamblul său, ar constitui, cum este normal să se întâmple, o treaptă superioară de existenţă faţă de a noastră. De aceea unele texte orientale spun că „naşterea umană este dificil de obţinut", ceea ce, bineînţeles, se aplică în mod egal la ceea ce îi corespunde în oricare altă stare individuală; acesta este adevăratul motiv pentru care doctrinele exoterice prezintă ca o eventualitate redutabilă şi chiar sinistră cea de a „doua moarte", adică disoluţia elementelor psihice prin care fiinţa, încetând să mai aparţină stării umane, trebuie cu necesitate şi imediat să se nască într-o altă stare. Ar fi cu totul altfel, şi în realitate contrar, dacă această a „doua moarte" ar deschide accesul la o stare supraindividuală; dar aceasta nu mai este de resortul exoterismului, care nu poate şi nu trebuie să se preocupe decât de ceea ce priveşte cazul general, în timp ce excepţiile sunt în mod precis obiectul propriu esoterismului. Omul obişnuit, care nu poate atinge actualmente o stare supraindividuală, va putea cel puţin, dacă obţine mântuirea, să ajungă la sfârşitul ciclului uman; el va scăpa deci de pericolul despre care am vorbit şi astfel nu va pierde beneficiul naşterii sale umane, dar, dimpotrivă, o va păstra cu titlu definitiv, căci cine spune mântuire spune prin aceasta conservare şi aceasta este ceea ce contează în mod esenţial într-un atare caz, căci numai prin aceasta mântuirea

poate fi considerată ca apropiind ființa de destinația sa ultimă sau constituind într-un anume sens, oricât de impropriu ar fi un asemenea mod de a vorbi, un drum către Eliberare.

Trebuie, de altfel, să avem grijă de a nu ne lăsa induși în eroare de anumite similitudini aparente de expresie, căci aceeași termeni pot primi mai multe accepțiuni și să fie aplicați pe niveluri foarte diferite, după cum este vorba despre domeniul exoteric sau de domeniul esoteric. Astfel că, atunci când misticii vorbesc despre „unirea cu Dumnezeu", ceea ce ei înțeleg prin aceasta nu este în niciun fel asimilabil cu Yoga; și această remarcă este în mod special importantă, deoarece unii vor fi poate tentați să spună: cum poate fi pentru o ființă o finalitate mai înaltă decât unirea cu Dumnezeu? Totul depinde de sensul în care înțelegem cuvântul „unire"; în realitate, misticii, ca toți exoteriștii, nu sunt niciodată preocupați de nimic mai mult și nici de altceva decât de mântuire, chiar dacă ceea ce au ei în vedere este o modalitate superioară mântuirii, căci ar fi de neconceput ca să nu existe o ierarhie între ființele „mântuite". În orice caz, unirea mistică, lăsând să subziste individualitatea ca atare, nu poate fi decât o unire cu totul exterioară și relativă, și este evident că misticii nu au conceput niciodată posibilitatea de Identitate Supremă; ei se opresc la „viziune" și întreaga amploare a lumilor angelice îi separă de Eliberare.

CAPITOLUL IX

PUNCT DE VEDERE RITUAL ŞI PUNCT DE VEDERE MORAL

Aşa cum am arătat în mai multe rânduri, fenomene asemănătoare se pot naşte din cauze cu totul diferite; de aceea fenomenele în ele însele, cele care nu sunt decât simple aparenţe exterioare, nu pot niciodată să fie considerate ca reprezentând realmente o dovadă a adevărului unei doctrine sau a unei teorii oarecare, contrar iluziilor pe care şi le face, din acest punct de vedere, „experimentalismul" modern. La fel se întâmplă cu acţiunile umane care de altfel sunt fenomene de un anume gen: aceleaşi acţiuni, sau, pentru a spune mai exact, acţiunile indiscernabile exterior unele de altele, pot răspunde intenţiilor foarte diferite ale celor care le săvârşesc; şi chiar, mai general, doi indivizi pot să acţioneze în acelaşi fel în aproape toate circumstanţele vieţii lor, plasându-se, pentru a-şi regla conduita, în puncte de vedere care în realitate nu au aproape nimic comun. Fireşte, un observator superficial, care crede total în ceea ce vede şi nu poate merge dincolo de aparenţe, nu se poate să nu se lase înşelat şi va interpreta uniform acţiunile tuturor oamenilor raportându-se la propriul punct de vedere; este lesne să înţelegem că aceasta este cauza multiplelor erori [de interpretare], de exemplu când este vorba despre oameni aparţinând unor civilizaţii diferite sau despre fapte istorice din vremuri demult apuse.

Un exemplu frapant, şi într-o oarecare măsură extrem, este acela pe care ni-l dau unii din contemporanii

noștri care pretind că explică orice ține de istoria umanității făcând apel numai la considerații de ordin „economic", deoarece, în fapt, acestea joacă pentru ei un rol preponderent, fără măcar să se întrebe dacă, într-adevăr, așa a fost în toate timpurile și pretutindeni. Acesta este un efect al tendinței pe care am semnalat-o în altă parte la psihologi, care cred că oamenii sunt totdeauna și pretutindeni la fel; această tendință este naturală, într-un anume sens, dar nu este mai puțin justificată și credem că nu ar trebui să îi supraestimăm [efectul].

Mai este și o altă greșeală de același gen care riscă să scape mai ușor decât cea precedentă multor oameni, și chiar marii majorități a acestora, deoarece sunt obișnuiți să privească lucrurile în acest fel și pentru că nu apare, ca iluzia „economică", legată mai mult sau mai puțin direct de anumite teorii speciale: această eroare este cea care constă în a atribui punctul de vedere specific moral tuturor oamenilor fără deosebire, deoarece occidentalii stabilesc propria lege a acțiunii bazându-se pe acest punct de vedere, adică în termeni de „morală", cu intențiile specifice care-i sunt proprii, pentru orice regulă a acțiunii, chiar dacă ea aparține civilizațiilor cele mai diferite de a lor în toate privințele. Cei care gândesc astfel par incapabili să înțeleagă că există multe alte puncte de vedere decât acela care pot, în mod egal, să furnizeze atare reguli și că, așa cum spuneam mai înainte, similitudinile exterioare care pot exista în conduita oamenilor nu dovedesc în niciun fel că aceasta este totdeauna generată de același punct de vedere. Astfel, preceptul de a face sau de a nu face un anume lucru, care este respectat de unii din considerente morale poate fi respectat de către alții pentru rațiuni foarte diferite de acestea. Nu ar trebui să tragem de aici concluzia că în ele însele și independent de consecințele practice, punctele de vedere despre care este vorba sunt echivalente, căci în ceea ce privește „calitatea" intențiilor corespunzătoare variază

atât de mult încât nu există, ca să spunem aşa, nicio măsură comună între ele; şi aceasta se întâmplă cu atât mai mult cu cât, din punct de vedere moral, comparăm punctul de vedere ritual care este cel al civilizaţiilor ce prezintă un caracter integral tradiţional.

Acţiunea rituală, aşa cum am explicat-o în altă parte, este, urmând sensul original al cuvântului, cea care îndeplineşte „conform ordinei", şi care, în consecinţă, implică, cel puţin pe o anumită treaptă, conştiinţa efectivă a acestei conformităţi; şi acolo unde tradiţia nu a suferit nicio diluare, orice acţiune, oricare ar fi ea, are un caracter ritual. Este important de remarcat că aceasta presupune în mod esenţial cunoaşterea solidarităţii şi corespondenţei care există între ordinea cosmică însăşi şi ordinea umană, această cunoaştere, cu aplicaţiile multiple care derivă din ea, există în toate tradiţiile, în timp ce ea a devenit complet străină mentalităţii moderne, care nu vrea să vadă altceva decât „speculaţii" fanteziste în tot ceea ce nu intră în concepţia lipsită de fineţe şi strict limitată pe care şi-o face despre ceea ce ea numeşte „realitate".

Pentru oricine nu este orbit de anumite prejudecăţi este lesne să vadă ce distanţă separă conştiinţa conformităţii cu ordinea universală şi participarea individului la această ordine în virtutea acestei conformităţi, de simpla „conştiinţă morală", care nu reclamă nicio înţelegere la nivel intelectual şi care nu mai este condusă decât de aspiraţii şi tendinţe pur sentimentale, şi ce profundă degenerare implică, în mentalitatea umană în general, trecerea de la una la alta. Este clar că această trecere nu se operează dintr-o dată şi că există trepte intermediare, unde două puncte de vedere corespunzătoare se amestecă în proporţii diferite; în fapt, în orice formă tradiţională, punctul de vedere ritual subzistă totdeauna în mod necesar, dar el este astfel, cum se întâmplă în cazul formelor religioase propriu-zise care, alături de el, fac loc din ce în ce mai mult punctului de vedere moral, şi vom constata

aici motivul pentru care se întâmplă așa. Oricum ar fi, de îndată ce ne găsim în prezența acestui punct de vedere moral într-o civilizație, oricare ar fi aparențele în ceea ce privește alte aspecte, se poate spune deja că aceasta nu mai este integral tradițională; cu alte cuvinte, apariția acestui punct de vedere poate fi considerat ca legat oarecum de cel profan.

Nu este aici locul să examinăm etapele acestei decăderi, care ajunge finalmente, în lumea modernă, la dispariția completă a spiritului tradițional, deci la invadarea punctului de vedere profan în toate domeniile, fără excepție; vom remarca doar că acest ultim stadiu pe care îl reprezintă, în ordinea lucrurilor care ne preocupă actualmente, [sistemele] morale numite „independente", care, fie că se proclamă „filosofice" sau „științifice", nu sunt în realitate decât produsul unei degenerări a moralei religioase, adică ceea ce sunt, prin corespondență, științele profane în raport cu științele tradiționale. Există, de asemenea, trepte corespunzătoare în neînțelegerea realității tradiționale și în erorile de interpretare pe care aceasta le provoacă; în această privință, cea mai de jos treaptă este cea a concepțiilor moderne care, nemulțumindu-se numai cu a nu vedea în prescripțiile rituale decât simple reguli morale, ceea ce însemna deja necunoașterea rațiunii lor profunde, ajung până la a le atribui vulgare preocupări de higienă sau de curățenie; după acestea, neînțelegerea nu ar putea merge mai departe!

Mai este o problemă care, pentru noi, este și mai importantă de luat în considerație: cum se face că formele tradiționale autentice au putut, în loc de a rămâne la punctul de vedere ritual pur, să acorde un loc punctului de vedere moral, cum spuneam, și chiar să-l incorporeze, într-un fel, ca unul din elementele lor constitutive? Din moment ce, în urma mersului descendent în ciclul istoric, mentalitatea umană, în ansamblul ei, era căzută la un nivel inferior, era inevitabil să se întâmple așa; pentru a

conduce eficace acţiunile oamenilor, trebuie obligatoriu să se recurgă la mijloace care să fie apropiate naturii lor, şi, când această natură este mediocră, mijloacele trebuie să fie şi ele în măsură corespunzătoare, căci numai prin aceasta va fi salvat ceea ce va putea fi încă în aceste condiţii. Când cei mai mulţi dintre oameni nu sunt capabili să înţeleagă motivele acţiunii rituale ca atare, trebuie, pentru ca ei să continue să acţioneze totuşi într-un mod care rămâne normal şi „regulat", să facă apel la motive secundare, morale sau altele, dar în orice caz de un ordin mult mai relativ şi contingent, şi vom putea spune chiar prin aceasta mai jos decât motivele care erau inerente din punct de vedere ritual. Nu este aici nicio deviere, ci numai o adaptare necesară; formele tradiţionale particulare trebuie să fie adaptate la circumstanţele de timp şi spaţiu care determină mentalitatea celor cărora li se adresează, căci aici se află raţiunea diversităţii lor şi aceasta direct în partea lor cea mai exterioară, cea care trebuie să fie comună tuturor fără excepţie şi la care se raportează natural tot ceea ce este regulă de acţiune.

În ceea ce-i priveşte pe cei care sunt capabili încă de o înţelegere de un alt ordin, depinde numai de ei să efectueze o transpoziţie plasându-se într-un punct de vedere superior şi mai profund, ceea ce rămâne totdeauna posibil atâta vreme cât orice legătură cu principiile nu s-a întrerupt, adică atâta vreme cât există punctul de vedere tradiţional; şi astfel vor putea să nu considere morala decât ca un simplu mod de expresie ce nu afectează esenţa însăşi a lucrurilor pe care le îmbracă. Astfel că, de exemplu, între cel care săvârşeşte anumite acţiuni din motive morale şi cel care le săvârşeşte în vederea unei dezvoltări spirituale efective căreia ele îi pot servi de pregătire, diferenţa este, desigur, foarte mare; maniera lor de a acţiona este aceeaşi, totuşi, dar intenţiile lor sunt cu totul altele şi nu corespund în niciun fel aceleiaşi trepte de înţelegere. Dar numai când morala a pierdut orice

caracter tradițional vom putea vorbi cu adevărat de o deviere; golită de orice semnificație reală și nemaiavând nimic care să-i poată legitima existența, această morală profană nu este, propriu zis, decât un „reziduu" fără valoare, pur și simplu o superstiție.

CAPITOLUL X

DESPRE „GLORIFICAREA MUNCII"

Este la modă în vremea noastră să fie preamărită munca, fie ea de orice fel şi oricum înfăptuită, ca şi cum ar avea o valoare în sine şi independentă de orice considerație de un alt ordin; acesta este subiectul nenumăratelor declamații, pe cât de goale de conținut, pe atât de pompoase, şi aceasta nu numai în lumea profană, ci chiar, ceea ce este şi mai grav, în organizațiile inițiatice care există în Occident[1]. Este uşor de înțeles că acest mod de a privi lucrurile este strâns şi direct legat de nevoia exagerată de acțiune caracteristică occidentalilor moderni; în fine, munca, cel puțin atunci când este considerată astfel, nu este în mod evident altceva decât o formă de acțiune, o formă căreia, pe de altă parte, prejudecata „morală" îi atribuie şi mai multă importanță decât oricărei alte forme, deoarece ea se pretează cel mai bine să fie prezentată ca o „datorie" pentru om şi contribuind la a-i asigura „demnitatea"[2]. I se adaugă cel mai adesea o intenție net antitradițională, aceea de a deprecia contemplarea, care

[1] Se ştie că „premărirea muncii" este în mod special, în Masonerie, tema ultimei părți a inițierii pentru gradul de Companion; şi din nefericire, în zilele noastre, ea este în general înțeleasă în acest mod cu totul profan, în loc de a fi înțeleasă, aşa cum ar trebui, în sensul legitim şi real tradițional pe care-l propunem mai departe.

[2] Vom spune, referitor la acest lucru, că între această concepție modernă despre muncă şi concepția tradițională despre ea, există diferența generală, aşa cum am explicat de curând, între punctul de vedere moral şi cel ritual.

este asimilată cu „lenea", în vreme ce, dimpotrivă, ea este în realitate cea mai înaltă activitate de conceput, de altfel, acțiunea separată de contemplare nu poate fi decât oarbă și dezordonată[3]. Toate acestea se explică foarte simplu prin ceea ce oamenii declară, fără îndoială cu sinceritate, că „fericirea lor constă chiar în acțiune"[4], noi am spune că mai degrabă în agitație, căci acțiunea luată astfel ca un scop în sine, oricare ar fi pretextele „morale" pe care le-ar invoca pentru a o justifica, nu este cu adevărat nimic mai mult decât aceasta.

Contrar a ceea ce gândesc oamenii zilelor noastre, indiferent despre care muncă este vorba, îndeplinită indistinct de către nu contează cine și numai pentru plăcerea de a acționa sau din necesitatea de „a-și câștiga traiul", aceasta nu merită în niciun fel să fie preamărită și nici măcar privită altfel decât ca un lucru anormal, opus ordinei care trebuie să conducă instituțiile umane, căci, în condițiile epocii noastre se ajunge prea adesea la a căpăta un caracter pe care l-am putea califica, fără nicio exagerare, de „infra-uman".

Ceea ce pare să ignore total contemporanii noștri este că o muncă nu e realmente valabilă decât dacă este conformă cu natura însăși a ființei care o săvârșește, dacă rezultă în mod firesc, spontan și necesar, astfel încât să nu fie pentru această natură [a ființei] decât mijlocul de a se realiza cât mai aproape de perfecțiune. Aceasta este, de altfel, noțiunea însăși de *svadharma*, care reprezintă adevăratul fundament în instituirea castelor și asupra căreia am insistat suficient cu alte ocazii, mulțumindu-ne

---

[3] Vom aminti aici una din aplicațiile fabulei orbului și paraliticului, în care aceștia reprezintă, respectiv, viața activă și cea contemplativă (cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap.V).

[4] Am menționat această frază într-un comentariu referitor la ritualul masonic care, totuși, din multe puncte de vedere nu este unul dintre cele mai rele, vrem să spunem unul dintre cele mai afectate de infiltrările spiritului profan.

acum doar cu reamintirea ei. Ne putem gândi, astfel, la ceea ce Aristotel spune despre îndeplinirea de către fiecare ființă a „actului său propriu", prin care trebuie să se înțeleagă totodată exercitarea unei activități conform cu natura sa, precum și, ca o consecință imediată a acestei activități, trecerea de la „potență" la „act" a posibilităților care sunt cuprinse în această natură. Cu alte cuvinte, pentru ca o muncă, de oricare gen ar fi ea, să fie ceea ce trebuie să fie, este necesar înainte de orice ca ea să corespundă unei „vocații", în sensul propriu al acestui cuvânt[5]; atunci când lucrurile se prezintă astfel, profitul material care poate fi obținut în mod legitim nu mai apare decât ca o finalitate secundară, contingentă, pentru a nu spune neglijabilă față de o alta superioară, care este dezvoltarea și împlinirea „în act" a naturii ființei umane înseși.

Este de la sine înțeles că ceea ce am spus constituie una din bazele esențiale ale oricărei inițieri de meserie, „vocația" corespunzătoare fiind una din calificările cerute pentru o atare inițiere și chiar, am putea spune, prima și cea indispensabilă dintre toate[6]. Totuși, mai este un lucru asupra căruia trebuie insistat, mai degrabă din punct de vedere inițiatic, căci acesta dă muncii, privită ca noțiune tradițională, semnificația sa cea mai profundă și importanța sa maximă, depășind cadrul strict uman pentru a o atașa la ordinea cosmică și prin ea, în modul cel mai direct, la principiile universale. Pentru a-l înțelege, putem pleca de la definiția artei ca „imitare a naturii în

---

[5] În legătură cu aceasta ca și cu alte considerații care vor urma, vom avea în vedere, pentru dezvoltări mai ample, numeroasele studii pe care A. K. Coomaraswamy le-a consacrat în mod special acestor subiecte.

[6] Anumite meserii moderne, și în primul rând cele pur mecanice, pentru care nu ar fi realmente problema de „vocație", și care prin urmare au în ele însele un caracter anormal, nu au cum să aibă vreo legătură cu inițierea.

modul său de operare"[7], adică de la natură ca o cauză (*Natura naturans*) şi nu ca un efect (*Natura naturata*). Din punct de vedere tradiţional, nu este nicio distincţie de făcut între artă şi meserie, cum nici între artist şi artizan, şi aici este încă un punct asupra căruia am avut deja ocazia să vorbim; tot ceea ce este produs „conform ordinei" merită prin chiar aceasta, şi cu acelaşi titlu, să fie privit ca o operă de artă[8]. Toate tradiţiile insistă asupra analogiei care există între artizanii umani şi Artizanul divin, unii ca şi celălalt operând „printr-un cuvânt conceput în intelect", ceea ce, o spunem în trecere, marchează cât se poate de clar rolul contemplării ca o condiţie prealabilă şi necesară a producerii oricărei opere de artă; şi este aici o diferenţă esenţială faţă de concepţia profană despre muncă, aceasta reducându-o la a nu fi decât o acţiune pur şi simplu, aşa cum spuneam mai înainte, şi care pretinde că se opune chiar contemplaţiei. După o expresie din Cărţile hinduse, „noi trebuie să construim aşa cum zeii (*Deva*) au făcut la început"; aceasta, înţelegându-se pentru toate meseriile demne de acest nume, implică faptul că munca are un caracter propriu ritual, cum ar trebui să aibă toate lucrurile într-o civilizaţie integral tradiţională; şi nu este numai acest caracter ritual cel care asigură „conformitatea cu ordinea" despre care vorbeam mai înainte, ci putem spune că face realmente una cu această conformitate[9].

De vreme ce artizanul uman imită astfel, în domeniul său particular, operaţia Artizanului divin, el participă la opera acestuia într-o măsură corespunzătoare, şi într-un

---

[7] Şi nu în producţiile sale, cum îşi imaginează partizanii artei aşa zis „realiste" şi care ar fi mai potrivit să se numească „naturalistă".

[8] Abia este nevoie să reamintim că această noţiune tradiţională nu are absolut nimic comun cu teoriile „estetice" moderne.

[9] Asupra acestui lucru a se vedea A. K. Coomaraswamy, *Is Art a Superstition or a Way of Life?* în culegerea intitulată *Why exhibit Works of Art?*

mod cu atât mai efectiv cu cât este mai conştient de această operaţie; şi cu cât realizează prin munca sa virtualităţile propriei naturi, cu atât sporeşte în asemănare cu Artizanul divin şi cu atât operele sale se integrează mai aproape de perfecţiune în armonia Cosmosului. Se vede cât de departe sunt acestea de banalităţile pe care contemporanii noştri au obişnuinţa de a le spune crezând că fac un elogiu muncii; aceasta, când este ceea ce trebuie să fie din punct de vedere tradiţional, dar numai în acest caz, este în realitate mult deasupra a tot ceea ce pot ei concepe. Iar noi putem, în final, să formulăm câteva concluzii, care pot fi lesne dezvoltate, aproape indefinit: „preamărirea muncii" răspunde unui adevăr de ordin profund; dar maniera în care oamenii din epoca modernă o înţeleg în mod obişnuit nu este decât o deformare caricaturală a noţiunii tradiţionale, mergând până la a o întoarce pe dos. În fine, nu se „preamăreşte" munca prin discursuri vane, ceea ce nu ar avea niciun sens plauzibil; dar munca însăşi este „preamărită", adică „transformată", când în loc de a nu fi decât o simplă activitate profană, constituie o colaborare conştientă şi efectivă la realizarea planului „Marelui Arhitect al Universului".

CAPITOLUL XI

SACRU ŞI PROFAN

Am explicat adesea că într-o civilizație integral tradițională, orice activitate umană, oricare ar fi ea, are un caracter pe care-l putem numi sacru, deoarece, prin definiție, tradiția nu lasă nimic în afara acestuia; aplicațiile sale se extind atunci asupra tuturor lucrurilor fără excepție, în așa fel încât nu mai este nimic care să poată fi considerat indiferent sau nesemnificativ din această privință, iar omul, orice ar face, are participarea sa la tradiție asigurată într-un mod constant prin chiar actele sale. În momentul în care lucrurile scapă punctului de vedere tradițional sau, ceea ce este același lucru, sunt privite ca profane, apare primul semn al unei degenerări care antrenează o slăbire și o diminuare a tradiției; o atare degenerare este legată, în istoria umanității, de mersul descendent al derulării ciclice.

Pot exista aici, în mod evident, trepte diferite dar, în general, se poate spune că actualmente, chiar în civilizațiile care au păstrat încă cel mai net caracter tradițional, o anumită parte, mai mare sau mai mică, este totdeauna atribuită profanului, ca un gen de concesie obligatorie pentru mentalitatea determinată de condițiile înseși ale epocii. Aceasta nu vrea, totuși, să spună că o tradiție poate vreodată să recunoască punctul de vedere profan ca fiind legitim, căci aceasta ar însemna a se autonega, măcar parțial și pe măsura extinderii acordate acestui [punct de vedere]; de-a lungul tuturor adaptărilor sale succesive, ea nu poate decât să mențină în drept, dacă nu în fapt, că propriul punct de vedere este în mod real au-

tentic, valabil pentru toate lucrurile şi că domeniul său de aplicare le cuprinde pe toate în mod egal.

Dar numai civilizaţia occidentală modernă este cea care, deoarece spiritul său este în mod esenţial antitradiţional, pretinde să afirme legitimitatea profanului ca atare şi consideră chiar ca un „progres" faptul că îi include o parte din ce în ce mai mare în activitatea umană, încât la limită, pentru spiritul modern, nu mai există decât profanul şi toate eforturile sale tind în definitiv să nege sau să excludă sacrul. Raporturile sunt aici inversate: o civilizaţie tradiţională, chiar în scădere, nu poate decât tolera punctul de vedere profan ca un rău inevitabil, străduindu-se să-i limiteze consecinţele cât mai mult posibil; dimpotrivă, în civilizaţia modernă sacrul nu mai este tolerat şi, deoarece nu este posibil să dispară integral şi dintr-o dată, aşteptând realizarea completă a acestui „ideal", îi reduce pe zi ce trece importanţa, având cea mai mare grijă de a-l izola de tot printr-o barieră de netrecut.

Trecerea de la o tendinţă la cealaltă, în ceea ce priveşte cele două atitudini opuse, implică şi convingerea că există, nu numai un punct de vedere profan, dar şi un domeniu profan, adică faptul că există lucruri care sunt profane în ele însele şi prin propria natură, în loc de a nu fi, aşa cum se întâmplă de fapt, decât prin efectul unei anumite mentalităţi. Această afirmare a unui domeniu profan, care transformă nefiresc o simplă stare de fapt într-una de drept, este deci, dacă putem spune, unul din postulatele fundamentale ale spiritului antitradiţional, deoarece numai inducând mai întâi această falsă concepţie majorităţii oamenilor se poate spera să se ajungă, treptat, la finalitatea acesteia, adică la dispariţia sacrului, sau, cu alte cuvinte, la eliminarea tradiţiei din ultimele ei vestigii. Este de ajuns să se privească în jur pentru a-şi da seama cineva până la ce nivel spiritul modern a reuşit în această sarcină pe care şi-a trasat-o, căci chiar oamenii

care se numesc pe sine „credincioși", cei la care încă mai există mai mult sau mai puțin conștient ceva din spiritul tradițional, nu consideră mai puțin religia ca un lucru ce ocupă, alături de altele, un loc cu totul aparte și într-adevăr restrâns, astfel încât nu exercită nicio influență efectivă asupra restului existenței, în care ei gândesc și acționează la fel ca și contemporanii lor care sunt total necredincioși. Cel mai grav este că acești oameni nu se comportă în mod simplu astfel deoarece sunt obligați de constrângerile mediului în care actualmente trăiesc, căci există aici o situație de fapt pe care nu o pot decât deplânge și de la care sunt incapabili să se sustragă, ceea ce ar fi încă admisibil, căci nu se poate cere cuiva, desigur, să aibă curajul necesar pentru a reacționa deschis contra tendințelor dominante ale epocii sale, ceea ce nu ar fi fără pericole din mai multe puncte de vedere. Departe de acestea, ei sunt atât de afectați de spiritul modern încât, la fel ca și ceilalți, privesc distincția și chiar separația sacrului de profan ca perfect legitimă, și că în starea de lucruri care este proprie oricărei civilizații tradiționale și normale, ei nu văd decât o confuzie între cele două domenii diferite, confuzie care, după ei, a fost „depășită" și în mod benefic risipită de către „progres"!

Mai este ceva: o atare atitudine, deja dificil de conceput din partea oamenilor, oricare ar fi aceștia, care își spun și se consideră sincer credincioși, nu aparține numai „laicilor", la care am putea să o punem, la rigoare, pe seama unei ignoranțe care ar face-o scuzabilă până la un anumit punct. Se pare că această atitudine este acum proprie și clericilor, din ce în ce mai numeroși, care par a nu înțelege ceea ce este contrar tradiției, și spunem tradiție în sens general, deci a aceleia ai cărei reprezentanți sunt, precum și a oricărei alte forme tradiționale; și ni s-a semnalat că unii dintre ei au ajuns să reproșeze civilizațiilor orientale că viața socială este încă pătrunsă de [caracter] spiritual, văzând aici una din cauzele pretinsei

lor inferiorităţi în raport cu civilizaţia occidentală! Este locul să remarcăm o bizară contradicţie: clericii cei mai atinşi de tendinţele moderne se arată în general mult mai preocupaţi de acţiunea socială decât de doctrină; dar, deoarece acceptă şi aprobă chiar „laicizarea" societăţii, de ce intervin în acest domeniu? Nu este pentru a încerca, aşa cum ar fi legitim şi de dorit pentru a reintroduce ceva din spiritul tradiţional, de vreme ce gândesc că acesta trebuie să rămână complet străin de activităţile de acest ordin; această intervenţie este, deci, cu totul de neînţeles, mai puţin de a admite că există în mentalitatea lor ceva profund ilogic, ceea ce este, incontestabil, şi cazul multora dintre contemporanii noştri. Orice ar fi, acesta este un simptom dintre cele mai neliniştitoare: când reprezentanţii autentici ai unei tradiţii au ajuns în punctul în care modul lor de gândire nu diferă prea mult de cel al adversarilor lor, ne putem întreba ce grad de vitalitate mai are această tradiţie în starea ei actuală; şi pentru că tradiţia despre care este vorba este cea a lumii occidentale, ce şanse de redresare, în aceste condiţii, mai poate avea aceasta, când este [orientată] spre domeniul exoteric şi când nu mai vizează niciun alt ordin de posibilităţi?

CAPITOLUL XII

DESPRE „CONVERTIRE"

Cuvântul „convertire" poate fi înțeles în două sensuri total diferite: sensul său original este cel care îl face să corespundă cu termenul de *metanoia*, care exprimă în mod propriu o schimbare de *nous*, sau, cum a spus A. K. Coomaraswamy, o „metamorfoză intelectuală". Această transformare interioară, așa cum indică însăși etimologia cuvântului latin (de *cum-vertere*) implică totodată o „reunire" sau o concentrare a puterilor ființei și un gen de „reîntoarcere" prin care această ființă trece „de la gândirea umană la înțelegerea divină". Metanoia sau „convertirea" este, deci, trecerea conștientă a mentalului înțeles în sensul său obișnuit și individual, și considerat ca întors către lucrurile sensibile, la ceea ce este într-o transpoziție în sens superior, unde se identifică *hegemon*-ului lui Platon sau cu *antaryāmī*[1] din tradiția hindusă. Este evident faptul că avem aici o fază necesară în procesul de dezvoltare spirituală; este deci, insistăm, un fapt de ordin pur interior, care nu are absolut nimic comun cu o schimbare exterioară și contingentă oarecare, născută pe plan simplu „moral", cum există în zilele noastre tendința să se creadă, (și se ajunge chiar, în acest sens, până la a se traduce metanoia prin „pocăință") sau în domeniul religios și mai general exoteric[2].

---

[1] *Antaryāmī* (= „ordonator intern"); sălășluiește în centrul ființei, coordonează și controlează toate facultățile corespunzătoare în diferitele lor stări, el rămânând în non-acțiune. [Nota trad.]

[2] Asupra acestui subiect a se vedea A. K. Coomaraswamy, *On Being in One's Right Minds (Review of Religion*, nr. din noiembrie 1942).

Dimpotrivă, sensul cel mai comun al cuvântului „convertire", cel care a ajuns în limba curentă şi care este de asemenea, cel în care ne referim la el, după această explicaţie indispensabilă pentru a evita orice confuzie, acest al doilea sens, desemnează numai trecerea exterioară de la o formă tradiţională la alta, oricare ar fi motivele care au determinat-o, cel mai adesea fiind motive contingente, adesea chiar lipsite de vreo importanţă reală şi care, în orice caz, nu au nimic de-a face cu pura spiritualitate. Chiar dacă sunt câteodată, fără îndoială, convertiri mai mult sau mai puţin spontane, ele sunt, de obicei, consecinţa „prozelitismului" religios şi este de la sine înţeles că toate obiecţiile care se pot formula în această privinţă împotriva valorii acestuia se aplică în mod egal rezultatelor lui; „cel care converteşte" şi „convertitul" fac proba aceleiaşi neînţelegeri a sensului profund al tradiţiilor lor, iar atitudinile lor respective arată cât se poate de clar că orizontul lor intelectual este în mod egal limitat la punctul de vedere exoteric cel mai exclusiv[3].

În afara acestei raţiuni de principiu va trebui să spunem că nu-i vom putea aprecia pe cei „convertiţi", nu pentru că ar trebui pusă la îndoială sinceritatea acestora (nu ridicăm aici problema celor, atât de numeroşi, care nu sunt animaţi decât de un derizoriu interes material sau sentimental şi pe care i-am putea numi „pseudo-convertiţi"), dar, mai întâi pentru că fac dovada unei instabilităţi mentale mai degrabă supărătoare, şi apoi pentru că au totdeauna tendinţa de a exterioriza „sectarismul" cel mai strict şi exagerat, fie printr-un efect al temperamentului lor care îi împinge pe unii dintre ei să treacă de la o extremă la alta cu o deconcertantă uşurinţă,

[3] În fond, nu există conversiune cu adevărat legitimă decât cea care constă în aderarea la o tradiţie, oricare ar fi aceea, din partea cuiva care era mai înainte lipsit de orice ataşament tradiţional.

fie pur și simplu pentru a deturna suspiciunile al căror obiect se tem că sunt în noul lor mediu. În fond putem spune despre „convertiți" că sunt puțin interesanți, cel puțin pentru cei care privesc lucrurile dincolo de orice părtinire a exclusivismului exoteric, și care nu manifestă niciun fel de interes pentru studiul anumitor „curiozități" psihologice; din partea noastră, preferăm să nu îi vedem de prea aproape.

Acestea fiind spuse cât se poate de clar, trebuie să semnalăm (și aici dorim să ajungem mai degrabă) că se vorbește câteodată foarte greșit despre „convertiri" și în cazuri în care acest cuvânt, înțeles în sensul pe care l-am precizat și care este totdeauna în fapt, nu ar trebui să se aplice în niciun fel. Ne referim la cei care din motive esoterice sau inițiatice, sunt în situația de a adopta o formă tradițională alta decât cea la care puteau fi atașați prin origine, fie deoarece aceasta nu le-ar oferi nicio posibilitate de acest ordin, fie numai pentru că o alta le oferă, chiar prin exoterismul ei, o bază mai apropiată de natura lor și în consecință mai favorabilă activității lor spirituale. Aceasta este pentru cine se plasează într-un punct de vedere esoteric, un drept absolut contra căruia niciun argument de natură exoterică nu poate avea valabilitate, deoarece este vorba despre un caz care, prin definiție, este în afara competenței lor. Contrar cu ceea ce se întâmplă într-o „convertire", nu este nimic aici care să implice atribuirea unei superiorități în sine unei tradiții față de alta, ci numai ceea ce s-ar putea numi o rațiune de convenință spirituală, care este cu totul altceva decât o simplă „preferință" individuală, și față de care toate considerațiile exterioare sunt complet nesemnificative.

Este de la sine înțeles că cel care poate în mod legitim să acționeze astfel trebuie, de vreme ce este capabil să se plaseze într-un punct de vedere esoteric așa cum am presupus, să aibă conștiința, cel puțin în virtutea unei cunoașteri teoretice, dacă nu încă efectiv realizată, a

unității esențiale a tuturor tradițiilor; aceasta este suficient, în mod evident, pentru ca, în ceea ce îl privește, o „convertire" să fie un lucru pe de-a întregul lipsit de sens și cu adevărat de neconceput. Acum, dacă am întreba de ce există asemenea cazuri, vom răspunde că aceasta se datorează mai degrabă condițiilor epocii actuale, pe de o parte, anumite tradiții devenind incomplete „în partea de sus", adică în latura lor esoterică, pe care reprezentanții lor „oficiali" ajung adesea să o nege mai mult sau mai puțin formal și, pe de altă parte, se ajunge foarte des în situația ca o ființă să fie născută într-un mediu care nu este, realmente, cel potrivit pentru ea și care să îi poată permite dezvoltarea posibilităților într-un mod normal, mai degrabă de ordin intelectual și spiritual; este regretabil din mai multe puncte de vedere că se întâmplă astfel, dar acestea sunt inconvenientele inevitabile în faza prezentă a [vârstei ciclice] Kali-Yuga.

În afara acestor cazuri, a celor care se „stabilesc" într-o formă tradițională deoarece ea este cea care le pune la dispoziție mijloacele cele mai adecvate pentru activitatea interioară pe care o mai au de efectuat, există altele despre care trebuie să spunem câteva cuvinte: sunt cele ale oamenilor care, ajunși la un înalt grad de dezvoltare spirituală, pot adopta în exterior una sau alta din formele tradiționale în funcție de circumstanțe și pentru motive ale căror singuri judecători sunt, cu atât mai mult cu cât aceste motive sunt în general dintre acelea care scapă înțelegerii oamenilor obișnuiți. Aceia sunt, prin starea spirituală pe care au atins-o, dincolo de orice formă, astfel că nu este vorba aici pentru ei decât de aparențe exterioare, care nu afectează și nu modifică în niciun fel realitatea lor intimă; ei nu numai că au înțeles ca cei la care ne-am referit, dar au realizat pe deplin, chiar în principiul său, unitatea fundamentală a tuturor tradițiilor. Ar fi deci și mai absurd să vorbim aici de „convertiri" și totuși aceasta nu ne-a împiedicat să îi vedem pe unii scriind

serios că Śri Rāmakrishna, de exemplu, s-a „convertit" la Islam în cutare perioadă a vieții și la Creștinism într-alta; nimic mai ridicol ca aceste aserțiuni, care dau o atât de tristă idee despre mentalitatea autorilor lor. În fapt, pentru Śri Rāmakrishna era vorba numai despre o „verificare" într-o oarecare măsură, printr-o experiență directă, a validității „căilor" diferite reprezentate de aceste tradiții pe care le-a asimilat temporar; ce anume poate fi în acest caz care să se poată asemăna, mai mult sau mai puțin, cu o „convertire" oarecare?

În mod general, putem spune că cine are conștiința unității tradițiilor, fie printr-o înțelegere teoretică simplă sau, cu atât mai mult, printr-o realizare efectivă, este în mod necesar, prin chiar aceasta, „neconvertibil", indiferent de caz; el este de altfel singurul în mod real, ceilalți putând totdeauna, în această privință, să fie mai mult sau mai puțin la discreția circumstanțelor contingente. Nu vom insista prea mult asupra echivocului care îi face pe unii să vorbească despre „convertire" acolo unde nici nu poate fi vorba despre așa ceva, căci este important să tăiem din scurt prea numeroasele inepții de acest gen care sunt răspândite în lumea profană și sub care, foarte adesea, nu este dificil să ghicești intențiile net ostile față de tot ceea ce înseamnă esoterism.

CAPITOLUL XIII

CEREMONIAL ŞI ESTETISM

Am arătat deja strania confuzie care este frecvent comisă, în zilele noastre, între rituri şi ceremonii[1] şi care denotă o necunoaştere completă a adevăratei naturi şi a caracterelor esenţiale ale riturilor, putem spune chiar a tradiţiei în general. În timp ce riturile, ca tot ceea ce este de ordin tradiţional, comportă în mod necesar un element „non-uman", ceremoniile, dimpotrivă, sunt ceva pur uman şi nu pot avea nimic mai mult decât efecte strict limitate la acest domeniu, şi chiar, am putea spune, la aspectele sale exterioare, căci aceste efecte, în realitate, sunt exclusiv „psihologice" şi mai degrabă emoţionale. De asemenea, am putea vedea în confuzia despre care este vorba, un caz particular sau o consecinţă a „umanismului", adică a tendinţei moderne de a reduce totul la nivel uman, tendinţă care se manifestă, pe de altă parte, prin pretenţia de a explica „psihologic" efectele riturilor înseşi, ceea ce suprimă, de altfel, efectiv diferenţa esenţială dintre ele şi ceremonii.

Nu se pune problema de a contesta utilitatea relativă a ceremoniilor, în măsura în care, adăugându-se accidental riturilor, acestea le fac, într-o perioadă de criză spirituală, mai accesibile mulţimii oamenilor, ele pregătind într-o oarecare măsură recepţionarea efectelor [riturilor], deoarece acestea nu pot fi atinse imediat decât prin mijloace exterioare, aşa cum sunt ceremoniile. În plus, pentru ca rolul acesta de „auxiliar" să fie legitim, şi chiar

[1] A se vedea *Aperçus sur l'Initiations*, cap. XIX.

pentru a fi în mod real eficace, trebuie ca dezvoltarea ceremoniilor să fie menținută în anumite limite, dincolo de care riscă să aibă mai degrabă consecințe contrare. Este exact ceea ce vedem în zilele noastre în formele religioase occidentale, unde riturile sfârșesc prin a fi sufocate de ceremonii; în acest caz, nu numai accidentalul este luat foarte des drept esențial, ceea ce dă naștere la un formalism excesiv și gol de sens, dar „grosimea" însăși a veșmântului ceremonial, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, opune acțiunii influențelor spirituale un obstacol departe de a fi neglijabil; există aici un adevărat fenomen de „solidificare", în sensul în care am luat acest cuvânt[2], care este în acord cu caracterul general al lumii moderne.

Acest abuz căruia îi putem da numele de „ceremonie" este cu adevărat un lucru specific occidental, și aceasta este ușor de înțeles; ceremoniile dau totdeauna impresia de ceva excepțional și ele împrumută aparența riturilor cărora li se alătură; or, cu cât o civilizație este mai puțin tradițională în ansamblul său, cu atât i se accentuează separația dintre tradiție, cât ar fi aceasta de diminuată, și restul, atunci considerat ca pur profan, și care constituie ceea ce este convenit să se numească „viață obișnuită", și asupra căruia elementele tradiționale nu mai exercită nicio influență efectivă. Este evident că această separație nu a fost împinsă niciodată atât de departe cum este acum la occidentalii din zilele noastre; și vrem, natural, să vorbim despre cei care au păstrat încă ceva din tradiția lor, dar care, în afară de un loc restrâns pe care îl acordă în viața lor „practicii" religioase, nu se disting în niciun fel de ceilalți. În aceste condiții, tot ceea ce iese la lumină din tradiție îmbracă neapărat, în raport cu restul, un caracter de excepție, care subliniază în mod precis desfășurarea ceremoniilor care-l însoțesc; astfel, chiar dacă admitem că există aici ceva care se explică, în

[2] A se vedea *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

parte, prin temperamentul occidental, şi care corespunde unui gen anume de emotivitate care-l face în mod special sensibil la ceremonii, nu este mai puţin adevărat că există şi în aceasta raţiuni de un ordin mai profund, în strânsă legătură cu extrema slăbire a spiritului tradiţional. Este, de asemeni, de remarcat, în aceeaşi ordine de idei, că occidentalii, când vorbesc de lucruri spirituale sau pe care le consideră astfel mai mult sau mai puţin îndreptăţit[3], se cred totdeauna obligaţi de a lua un ton solemn şi anost, ca pentru a marca mai bine faptul că acestea nu au nimic în comun cu cele care fac subiectul obişnuit al conversaţiilor; orice am gândi despre aceasta, această afectare „ceremonioasă" nu are nimic de-a face cu seriozitatea şi demnitatea care se cuvin păstrate în tot ceea ce este de ordin tradiţional şi care nu exclude în niciun fel perfecta naturaleţe şi cea mai mare simplitate a atitudinii, aşa cum se poate vedea astăzi în Orient[4].

Mai este şi o altă latură a problemei, despre care nu am spus nimic până acum şi asupra căreia pare necesar să se insiste: vrem să vorbim despre conexiunea care

---

[3] Facem această precizare datorită multiplelor contrafaceri ale spiritualităţii care s-au manifestat la contemporanii noştri; dar este suficient să fie convinşi că este vorba despre spiritualitate sau să dorească să-i convingă pe alţii pentru ca aceeaşi remarcă să fie îndreptăţită.

[4] Aceasta se întâmplă în mod manifest în cazul Islamului, care comportă în mod natural multe rituri, dar unde nu vom găsi nici măcar o singură ceremonie. Pe de altă parte, chiar în Occident se poate constata, prin ceea ce s-a păstrat din predicile Evului mediu, că cei care predicau în această perioadă cu adevărat religioasă, nu se fereau să adopte un ton familiar şi adesea chiar plin de umor. - Un fapt destul de semnificativ este devierea sensului pe care a suportat-o, din cauza utilizării curente, cuvântul „pontif" derivatele sale, care, pentru occidentalul obişnuit ce îi ignoră valoarea simbolică şi tradiţională, nu mai reprezintă altă idee decât cea de „ceremonie" în mod excesiv, ca şi cum funcţia esenţială a pontificatului ar fi, nu de a îndeplini anumite rituri, ci ceremonii în mod special pompoase.

există la occidentali, între „ceremonie" și ceea ce am putea numi „estetism". Prin acest din urmă cuvânt înțelegem, cum este firesc, mentalitatea specială care apare din punctul de vedere „estetic"; acesta se aplică mai întâi și în mod propriu în artă, dar se extinde puțin câte puțin și la alte domenii și sfârșește prin a da o „tentă" particulară modului în care oamenii consideră toate lucrurile. Se știe că, în fond, concepția „estetică" este, așa cum numele său o indică, cea care pretinde a reduce totul la o problemă de „sensibilitate"; este concepția modernă și profană despre artă, care, așa cum a arătat A. K. Coomaraswamy în numeroase scrieri, se opune concepției normale și tradiționale; ea elimină din ceea ce suportă aplicarea ei orice caracter de intelectualitate, și chiar am putea spune același lucru despre inteligibilitate, iar frumosul, foarte departe de a mai fi „splendoarea adevărului", cum era definit odată, se reduce la a nu mai fi decât ceea ce produce un anumit sentiment de plăcere, deci ceva pur „psihologic" și „subiectiv".

Este acum lesne de înțeles cum gustul ceremoniilor se atașează acestui mod de a vedea lucrurile, deoarece, în mod precis, ceremoniile nu au decât un efect de acest ordin „estetic" și nu vor avea altul; ele sunt, ca și arta modernă, ceva ce nu are rost să cauți să înțelegi și unde nu există niciun sens mai mult sau mai puțin profund de pătruns, și pentru care este suficient să te lași „impresionat" într-un mod sentimental. Toate acestea nu ating deci, în ființa psihică, decât partea cea mai superficială și mai iluzorie dintre toate, cea care variază nu numai de la un individ la altul, ci chiar la același individ după dispozițiile momentului; acest domeniu sentimental este, sub toate raporturile, tipul cel mai complet și extrem a ceea ce s-ar putea numi „subiectivitate" în stare pură[5].

---

[5] Nu ne-am referit aici la anumite forme de artă modernă, care pot produce efecte de dezechilibru și chiar de „dezagregare" ale căror

Ceea ce noi spunem despre gustul ceremoniilor propriu-zise se aplică de asemenea, bineînţeles, la importanţa excesivă şi în oarecare măsură disproporţionată pe care unii o atribuie la tot ceea ce este „decor" exterior, mergând uneori, şi aceasta chiar în lucrurile de ordin autentic tradiţional, până la a vrea să facă din acest accesoriu contingent un element cu totul indispensabil şi esenţial, la fel cum alţii îşi imaginează că riturile îşi vor pierde întreaga valoare dacă nu vor fi acompaniate de ceremonii mai mult sau mai puţin „impozante". Este încă şi mai evident aici că, în fond, este vorba despre „estetism" şi chiar când cei care se ataşează astfel „decorului" asigură că o fac din cauza semnificaţiei pe care i-o recunosc, nu suntem siguri că nu se iluzionează adesea cu aceasta şi că nu sunt atraşi mai degrabă de ceva cu mult mai exterior şi „subiectiv", de o impresie „artistică" în sensul modern al acestui cuvânt; cel mai puţin ce putem spune este faptul că această confuzie dintre accidental şi esenţial, care subzistă totuşi, este totdeauna semnul unei înţelegeri cel puţin imperfectă.

Astfel, de pildă, printre cei care admiră arta medievală, chiar atunci când sunt convinşi sincer că admiraţia lor nu este doar „estetică" cum era cea a „romanticilor" şi că motivul principal este spiritualitatea care se exprimă prin această artă, ne îndoim că sunt mulţi care înţeleg cu adevărat şi care să fie capabili să facă efortul necesar pentru a-l vedea altfel decât cu ochii celor din zilele noastre, adică de a se plasa în mod real în starea de spirit a celor care au realizat această artă şi a acelora cărora le era destinată. La cei care se complac în a se înconjura cu un „decor" din această epocă, se găseşte aproape întotdeauna, pe o treaptă mai mult sau mai puţin evidentă,

---

repercusiuni sunt susceptibile de a se extinde mult mai amplu; nu este vorba numai despre nesemnificativ, în sensul propriu al cuvântului, care se ataşează de orice este profan, ci de o adevărată operă de „subversiune".

dacă nu mentalitatea propriu-zisă, cel puțin „optica" arhitecților care practică „neo-goticul" sau a pictorilor moderni care încercă să imite operele „primitivilor". Există totdeauna în aceste reconstituiri ceva artificial și „ceremonios", ceva care „sună fals", am putea spune, și care aminteşte de „expoziție" sau de „muzeu" mult mai mult decât să evoce folosirea reală și normală a operelor de artă într-o civilizație tradițională; pentru a spune totul într-un cuvânt, avem impresia clară că „spiritul" este absent aici[6].

Ceea ce am spus în legătură cu Evul mediu, pentru a da un exemplu din lumea occidentală, s-ar putea spune în egală măsură și cu îndreptățire în cazul în care este vorba despre un „decor" oriental; se întâmplă rar ca acesta, chiar dacă este compus din elemente autentice, să nu reprezinte mai degrabă, ca „ansamblu", ideea pe care occidentalii o au despre Orient, și care nu are decât slabe legături cu ceea ce este în realitate Orientul însuși[7]. Aceasta ne obligă să precizăm un alt lucru important: printre multiplele manifestări ale „estetismului" modern se cuvine să acordăm un loc aparte gustului pentru „exotism", care se constată atât de frecvent la contemporanii noștri și care, oricare ar fi diverșii factori care au contri-

---

[6] Vom semnala incidental, în aceeași ordine de idei, cazul sărbătorilor zise „folclorice", care sunt atât de la modă în zilele noastre: aceste încercări de reconstituire a vechilor sărbători „populare", chiar când se sprijină pe documentația cea mai exactă și erudiția cea mai scrupuloasă, au inevitabil o ținută derizorie de „mascaradă" și de fals grosier, făcându-ne să credem chiar în intenția unei „parodieri" care totuși nu există în mod cert la organizatori.

[7] Pentru a lua un exemplu extrem și prin aceasta mai „tangibil", operele majorității pictorilor numiți „orientaliști" ne arată foarte bine ce poate oferi „optica" occidentală aplicată la ceea ce ține de Orient; este dincolo de orice îndoială că ei au luat ca model personaje, obiecte și peisaje orientale, dar, deoarece le-au privit într-o manieră exterioară, felul în care le-au „redat" echivalează cu realizările „folclorice" despre care tocmai am amintit.

buit la răspândirea sa, şi ar fi prea mult ca să-i examinăm aici în detaliu, duce în definitiv tot la o problemă de „sensibilitate" mai mult sau mai puţin „artistică", străină oricărei înţelegeri adevărate şi, din nefericire, la cei care nu fac decât să „urmeze" şi să imite pe ceilalţi, devine o simplă chestiune de „modă", aşa cum se întâmplă de altfel în cazul admiraţiei arătate pentru una sau alta dintre formele de artă, şi care variază de la un moment la altul în funcţie de circumstanţe.

Cazul „exotismului" ne atinge mai direct decât oricare altul, deoarece trebuie să ne temem că interesul pe care unii îl manifestă pentru doctrinele orientale nu este datorat decât acestei tendinţe; când lucrurile stau astfel, este evident că nu este vorba decât de o „atitudine" pur exterioară, pe care nu este cazul să o luăm în serios. Ceea ce complică lucrurile este că această tendinţă se amestecă uneori, în proporţii mai mari sau mai mici, cu un interes real şi sincer; acest caz nu este atât de disperat ca celălalt, dar ceea ce trebuie înţeles este că nu vom putea niciodată să ajungem la adevărata înţelegere a unei doctrine oarecare decât atunci când impresia de „exotism" care a fost prezentă la început a dispărut complet. Aceasta poate necesita un efort preliminar considerabil şi chiar dificil pentru unii, dar care este strict indispensabil dacă doresc să obţină un rezultat valabil în studiile pe care le întreprind; dacă lucrul este imposibil, ceea ce se întâmplă uneori, aceasta este din cauză că avem de-a face cu occidentali care, prin constituţia lor psihică specială, nu vor putea niciodată să înceteze de a fi aşa cum sunt şi, în consecinţă, ar fi mai bine să rămână aşa pe de-a întregul şi sincer, şi să renunţe la a se ocupa de lucruri din care nu pot obţine niciun câştig real, căci, orice ar face, acestea se vor situa totdeauna pentru ei într-o „altă lume", fără legătură cu aceea de care aparţin în fapt şi din care nu sunt capabili să iasă.

Vom adăuga că aceste precizări au o importanță cu totul specială în cazul occidentalilor de origine care, pentru un motiv sau altul, și mai degrabă pentru motive de ordin esoteric și inițiatic, singurele pe care le considerăm cu adevărat demne de interes[8], au decis să adere la o tradiție orientală; în fine, este aici o problemă reală de „calificare" care se pune pentru ei, și care, riguros, ar trebui să facă obiectul unui gen de „probă" prealabilă înainte de a ajunge la o adeziune reală și efectivă. În orice caz, și chiar în condițiile cele mai favorabile, trebuie să fie convinși că, atâta vreme cât vor găsi cel mai neînsemnat caracter de „exotism" formei tradiționale pe care o vor adopta, acesta va fi dovada incontestabilă că nu au asimilat această formă și că, oricare ar fi aparențele, ea rămâne încă pentru aceștia exterioară ființei lor reale și că nu o modifică decât superficial; acesta este în oarecare măsură, unul din primele obstacole pe care le întâlnesc în calea lor și experiența îi obligă să recunoască faptul că, pentru mulți, nu este ușor de depășit.

[8] A se revedea în această privință capitolul precedent, *Despre „convertire"*.

CAPITOLUL XIV

NOI CONFUZII

Am semnalat cu câțiva ani în urmă bizara atitudine a celor care simt nevoia de a confunda deliberat esoterismul cu misticismul sau chiar, pentru a fi mai exact, de a expune lucrurile în așa fel încât să substituie pe de-a întregul esoterismul cu misticismul, pretutindeni unde îl întâlneau și în special în doctrinele orientale[1]. Această confuzie a apărut la orientaliști și ea putea, la origini, să nu fie datorată decât neînțelegerii acestora, dând dovadă de aceasta în mai multe rânduri, încât nu este cazul să ne mirăm foarte tare; dar lucrul a devenit mai grav când a apărut în anumite medii religioase, utilizată cu intenții vizibil conștiente și cu o atitudine care nu mai era a celui care încearcă să o introducă de bine de rău în cadrele [mentalității] occidentale. În aceste medii se ajunsese până în acel moment numai la a nega pur și simplu orice esoterism, ceea ce constituia, evident, atitudinea cea mai comodă, deoarece aceasta dispensa de o examinare amănunțită a ceva ce era în mod special considerat stânjenitor, mai ales pentru cei care, ca exoteriști adevărați, pretindeau că nu există nimic care să scape competenței lor. Se pare însă că într-un anumit moment și-au dat seama că această negare totală și „simplistă" nu mai era posibilă și că în același timp era mai abil să se denatureze esoterismul în așa fel încât să poată fi „anexat" într-un anume mod asimilându-l cu ceva care, așa cum este cazul misticismului, nu apare decât din exoterismul religios.

[1] A se vedea *Aperçus sur l'Initiation*.

Astfel, se putea continua cu refuzul de a rosti cuvântul esoterism, apoi cel de misticism îi lua locul pretutindeni și pentru totdeauna, iar lucrul însuși era atât de bine deghizat încât părea că intră în domeniul exoteric, ceea ce era fără îndoială esențial pentru scopurile pe care și le propuseseră, și permitea unora să formuleze când doreau și cum doreau „judecăți" asupra lucrurilor pentru care nu aveau nici cea mai neînsemnată calitate de a le aprecia și care, prin adevărata lor natură, erau, din toate punctele de vedere, pe de-a întregul în afara „jurisdicției" lor.

În ultimul timp, am mai remarcat încă o schimbare de atitudine și putem spune pe drept cuvânt, o altă schimbare de tactică, căci este de la sine înțeles că, în toate acestea, nu este vorba numai de o atitudine care, oricât de greșită ar fi, ar putea să treacă drept dezinteresată, cum se poate admite în cazul majorității orientaliștilor[2]; ceea ce este foarte bizar e faptul că această nouă atitudine a început să se manifeste în aceleași medii despre care am amintit, ca și în altele, foarte apropiate acestora, și chiar dă de gândit faptul că vedem figurând în parte aceleași personaje[3]. Acum nu se mai ezită să se vorbească despre esoterism, ca și cum acest cuvânt a încetat brusc să mai sperie pe unii; ce s-a putut întâmpla pentru ca ei să se decidă să ajungă aici? Ar fi fără îndoială foarte dificil să spunem exact, dar este permis să presupunem că, într-un fel sau altul, existența esoterismului a devenit un

---

[2] Spunem aceasta despre majoritate, deoarece există, în mod evident, orientaliști care se găsesc în același timp în legătură, mai mult sau mai puțin strânsă, cu mediile religioase despre care scriu.

[3] Noi am dat deja în ultimele însemnări, în legătură cu o publicație nouă, un exemplu foarte caracteristic de atitudine de acest gen, și în viitor vom mai da și altele; dar, în momentul de față expunem considerații de ordin general, fără a intra în examinarea detaliată și individuală a anumitor cazuri (ca și în cazul grupurilor și a organelor acestora) care își va găsi locul mai potrivit în altă parte.

adevăr prea evident pentru a se putea continua trecerea sub tăcere sau susținerea că esoterismul nu este nimic altceva decât misticism; pentru a spune adevărul, ne temem că şi noi am contribuit cu ceva la această schimbare radicală, mai degrabă penibilă pe care această constatare a trebuit să o cauzeze în acest fel, dar aşa stau lucrurile şi nu este nimic de făcut; trebuie conştientizată şi încercată acomodarea cu partea ei bună pentru modificările care survin în circumstanțele mediului în care trăim! Este ceea ce ne-am grăbit să facem, dar nu putem spune că trebuie să ne felicităm, căci nu ne facem iluzii despre ceea ce am putea numi „calitatea" acestei schimbări; în fine, nu este suficient să vrei să recunoşti existența esoterismului ca atare, trebuie văzut cum anume îl prezinți şi cum vorbeşti despre el, căci aşa cum este de aşteptat, aici lucrurile se deteriorează la propriu.

Mai întâi, cu toate că nu este totdeauna uşor de ştiut ce gândesc unii în fond, deoarece par a se strădui să nu înlăture complet echivocurile care se pot strecura în expunerile lor (şi nu dorim să îi acuzăm de ceea ce s-ar putea crede că este incapacitatea acestora), se pare că admit nu numai existența esoterismului, dar şi validitatea sa, cel puțin într-o anume măsură, şi aceasta mai degrabă sub acoperirea simbolismului; şi, desigur, este de apreciat că, în ceea ce priveşte simbolismul, nu se mulțumesc numai cu supărătoarea banalitate a unor interpretări exoterice curente şi de un plat „moralism" din care aceştia se inspiră în mod obişnuit. Totuşi, vom spune că, sub anumite raporturi, merg uneori prea departe, ajungând să amestece considerații corecte cu altele care fac parte dintr-un pseudo-simbolism cu totul fantezist şi care este imposibil să fie luat în serios; trebuie să nu vedem aici decât efectul unei anumite lipse de experiență în acest domeniu unde nimic nu se poate improviza? Este posibil să fie ceva de acest fel, dar poate să mai fie şi un alt lucru; s-ar spune chiar că acest amestec este realizat anume

pentru a deprecia simbolismul și esoterismul, și totuși nu putem crede că aceasta este intenția celor care scriu despre acesta, căci ar trebui atunci să se resemneze a vedea că această discreditare s-ar răsfrânge și asupra lor înșiși și asupra scrierilor lor; dar este mai puțin sigur că această intenție nu există în niciun fel, prin care ei se lasă conduși, căci este de la sine înțeles că, în asemenea caz, nu toți sunt în mod egal conștienți de dedesubturile „tacticii" la care colaborează.

Oricum, preferăm, până la proba contrarie, să credem că este vorba numai despre „minimizarea" acestui esoterism care nu se poate nega (este ceea ce o expresie proverbială numește „a ține cont de foc"), de a-i micșora importanța cât mai mult posibil, de a introduce [în problematica sa] întrebări fără rost, chiar total nesemnificative, felurite „[lucruri] care amuză" publicul, care în mod natural este foarte dispus să-și facă o idee despre esoterism în funcție de acestea, lucruri în cel mai bun caz minore și care sunt, mai mult decât celelalte, pe măsura capacității lui de înțelegere[4].

Și nu este totuși, încă, cel mai grav lucru, căci există altceva mult mai neliniștitor: este amestecul inextricabil de esoterism autentic cu multiplele deformări și falsuri contemporane, ocultiste, teosofiste și altele, extrăgând fără deosebire din acestea noțiuni și referințe care sunt prezentate, în așa fel, punându-le pe același plan, abținându-se de a spune clar ce anume se admite și ce se respinge

---

[4] Noi știm, de altfel, că un anume ecleziarh, care a început să-și expună părerile cu un interes incontestabil din punctul de vedere al simbolismului, dar declarând că el însuși nu acorda decât o importanță secundară și le considera din punct de vedere doctrinar nesemnificative; acest caz pare să sprijine ceea ce noi am spus despre așa-zisa "minimizare" voită a esoterismului care se poate opera foarte bine în mai multe moduri aparent contrare, atribuind importanță acolo unde nu este cazul și diminuându-o acolo unde ea există în mod real.

din toate acestea; este în acest caz numai ignoranță sau lipsă de discernământ? Sunt lucruri care adesea pot juca, fără îndoială, un oarecare rol, iar anumiți „conducători" ştiu foarte bine să se servească de ele pentru a-şi atinge scopul; dar în cazul nostru, este din nefericire imposibil ca să fie numai aşa, căci printre cei care acționează astfel, suntem absolut sigur că există aici unii care sunt perfect informați despre ceea ce este în realitate; atunci, cum se poate califica un asemenea mod de a proceda care pare calculat în mod expres pentru a semăna tulburare şi confuzie în cugetul cititorilor?

Cum nu este vorba, până la urmă, de un fapt izolat, ci de o tendință generală la cei despre care vorbim, ni se pare că aceasta trebuie să corespundă unui „plan" dinainte gândit; desigur, aici putem vedea un nou exemplu de dezordine modernă care se extinde din ce în ce mai mult şi fără care confuziile de acest gen nu s-ar putea produce, cu atât mai puțin să se răspândească; dar nu este suficient ca explicație, şi, încă o dată, trebuie să ne întrebăm, mai precis, ce intenții există în spatele faptelor. Este poate încă prea devreme pentru a le distinge clar şi trebuie să aşteptăm puțin pentru a vedea mai bine în ce sens se va dezvolta această „mişcare"; dar nu ar putea fi vorba, în primul rând, confundându-se astfel totul, de a arunca asupra esoterismului cel mai autentic suspiciunea, care de altfel se induce legitim prin falsuri? Aceasta ar putea să pară că este contradictoriu cu acceptarea esoterismului, dar suntem foarte sigur că nu este aşa, şi iată de ce: mai întâi, din cauza echivocurilor la care făceam referire mai înainte, această acceptare nu este, într-un anume fel, decât „de principiu" şi nu asupra a ceva bine determinat; apoi, chiar dacă se abțin de la orice apreciere de ansamblu, se lansează din timp în timp oarecare insinuări mai mult sau mai puțin răuvoitoare şi vedem că aproape întotdeauna sunt îndreptate contra adevăratului esoterism.

Aceste remarci ne conduc la întrebarea dacă, în definitiv, nu este vorba, pur și simplu, de pregătirea constituirii unui nou pseudo-esoterism de un gen special, destinat a da o aparență de satisfacție celor care nu se mai mulțumesc cu exoterismul, abătându-se de la esoterismul autentic căruia se pretinde că i se opune[5]. Dacă lucrurile se petrec în sensul acestui pseudo-esoterism, în legătură cu care noi avem câteva eșantioane în fanteziile și „[lucrurile] care amuză" despre care am vorbit, este probabil încă departe momentul în care acesta să fie pus „la punct", și ar fi de înțeles că, așteptând [acest moment] să apară, există tot interesul de a rămâne cât mai mult posibil în acest vag, așteptând să iasă pentru a începe deschis ofensiva la momentul potrivit, și astfel lucrurile s-ar explica foarte bine. Bineînțeles că, până la o nouă ordine, noi nu putem avansa decât o ipoteză, dar toți cei care cunosc mentalitatea anumitor oameni vor recunoaște, cu siguranță, că ea nu este lipsită de adevăr; iar în ceea ce ne privește, ne-au parvenit din diverse părți de ceva timp anumite „istorii" despre pretinși inițiați, care, oricât de inconsistente ar fi, sunt de natură să o confirme.

Nu vrem să spunem mai multe, pentru moment, dar am dorit să nu-i lăsăm să aștepte și mai mult, fără a le atrage atenția, celor care, de cea mai bună credință, ar risca prea ușor să fie seduși de aceste aparențe înșelătoare; și am fi foarte bucuros dacă, așa cum se întâmplă adesea, numai faptul de a fi expus aceste lucruri ar fi suficient pentru a opri cursul [acestui proces], înainte de a se ajunge prea departe. Vom adăuga că, la un nivel mult inferior celui despre care este vorba, am observat, de asemenea recent, confuzii care sunt de același gen și că, în aceste cazuri, cel puțin intenția este certă: în mod manifest se

[5] Incorporarea anumitor elemente în mod real tradiționale nu împiedică, fiind o „construcție" în ansamblul său, să fie un pseudo-esoterism; în rest, ocultiștii au procedat bine astfel, chiar dacă din motive și într-un mod mai puțin conștient.

caută asimilarea esoterismului cu cele mai nefaste falsuri şi a reprezentanţilor organizaţiilor iniţiatice tradiţionale cu şarlatanii diverselor pseudo-iniţieri; între aceste manipulări grosolane, contra cărora nu se protestează destul de energic, şi anumite falsuri mult prea subtile, există o diferenţă, desigur; dar, în fond, toate acestea nu sunt ele îndreptate în acelaşi sens, iar tentativele cele mai abile şi mai insidioase nu sunt prin chiar [caracterul] lor mai periculoase?

CAPITOLUL XV

DESPRE PRETINSUL „ORGOLIU INTELECTUAL"

În capitolul precedent, în legătură cu noua atitudine față de esoterism în anumite medii religioase, spuneam că, în expunerile care se raportează la această ordine a lucrurilor, se introduc, de la un moment la altul, ca întâmplător, anumite insinuări răuvoitoare care, dacă nu răspund unor intenții bine definite, nu s-ar acorda bine, mai degrabă, chiar cu admiterea esoterismului, această admitere nefiind decât „de principiu" în oarecare măsură. Printre aceste insinuări este una asupra căreia nu considerăm inutil să revenim în mod special: este vorba despre reproşul „orgoliului intelectual", care de departe nu este nou, ci reapare o dată în plus şi care, lucru singular, vizează totdeauna de preferință aderenții doctrinelor esoterice cele mai autentic tradiționale; trebuie să tragem concluzia că aceştia sunt consideraţi mai stânjenitori decât falsificatorii de orice categorie? Este foarte posibil, şi de altfel, în asemenea cazuri falsificatorii în chestiune trebuie fără îndoială, să fie priviți ca fiind mai curând de menajat, pentru că, aşa cum am semnalat, ei sunt meniți a crea cele mai supărătoare confuzii şi sunt prin aceasta auxiliari, desigur involuntar, dar nu mai puțin utili pentru aceasta, ai „tacticii" noi pe care au crezut-o necesară de adoptat pentru a face față noilor circumstanțe.

Expresia „orgoliu intelectual" este manifest contradictorie în ea însăşi, căci, dacă termenii au o semnificație definită (deşi suntem adesea tentați să ne îndoim că mai

au vreuna pentru contemporanii noştri) orgoliul nu poate fi decât de ordin sentimental. S-ar putea vorbi, într-un anume sens, de orgoliu în legătură cu raţiunea, deoarece aceasta aparţine domeniului individual la fel de bine ca şi sentimentul, în aşa fel încât, între una şi cealaltă, reacţiile reciproce sunt totdeauna posibile; dar cum ar putea fi la fel în ordinea intelectualităţii pure, care este în mod esenţial supraindividuală? Şi, de vreme ce este vorba despre esoterism, prin ipoteză, este evident că nu poate fi în cauză raţiunea, ci numai intelectul transcendent, fie direct în cazul unei adevărate realizări metafizice şi iniţiatice, fie cel puţin indirect, dar nu mai puţin real, în cazul unei cunoaşteri care este încă teoretică, deoarece, oricum, este vorba despre o ordine a lucrurilor pe care raţiunea este incapabilă să o atingă. Acesta este motivul pentru care raţionaliştii sunt atât de îndârjiţi în a-i nega existenţa; esoterismul îi stânjeneşte tot atât cât şi pe exoteriştii religioşi cei mai exclusivişti, deşi pentru motive total diferite; dar, un motiv aparte, există aici în fapt o „întâlnire" care este destul de bizară.

În fond, reproşul despre care este vorba poate să pară inspirat mai degrabă de mania egalitară a celor din zilele noastre, care nu admit nimic din ceea ce depăşeşte nivelul „mediu"; dar ceea ce este mai de mirare este să vezi oameni care se recomandă ca făcând parte dintr-o tradiţie, fie şi numai din punct de vedere exoteric, care împărtăşesc asemenea prejudecăţi, indice al unei mentalităţi net antitradiţionale. Aceasta dovedeşte, desigur, că sunt grav afectaţi de spiritul modern, cu toate că, probabil, nu îşi dau seama; şi aici vedem încă una din contradicţiile atât de frecvente în vremea noastră, pe care suntem obligaţi să le constatăm, mirându-ne totodată că pot trece, în general, neobservate. Dar unde această contradicţie atinge treapta sa cea mai înaltă este atunci când ea se află, nu la cei care sunt hotărâţi a nu admite decât exoterismul şi care o declară în mod expres, ci, aşa cum

se întâmplă aici, la cei care par să accepte un anumit esoterism, oricare îi sunt valoarea și autenticitatea, căci ei ar trebui cel puțin să simtă că același reproș ar putea fi formulat împotriva lor de către exoteriștii intransigenți. De aici trebuie trasă concluzia că pretenția lor la esoterism nu este în definitiv decât o mască și că ea are mai degrabă scopul de a face să intre în comuna măsură a „turmei" pe cei care ar putea fi tentați să iasă, dacă nu s-a găsit un mijloc de a-i deturna de la adevăratul esoterism? Dacă lucrurile stau astfel, trebuie convenit că totul s-ar explica foarte bine, acuzația de „orgoliu intelectual" fiind îndreptat împotriva lor ca un fel de sperietoare, în vreme ce, în același timp, prezentarea unui pseudo-esoterism oarecare le-ar da aspirațiilor lor o satisfacție iluzorie și cu totul inofensivă; încă o dată, trebuie să nu cunoști bine mentalitatea anumitor medii pentru a refuza să crezi în veracitatea unei atare ipoteze.

Acum putem, în ceea ce privește pretinsul „orgoliu intelectual", să mergem la fondul problemei: ar fi cu adevărat un orgoliu neobișnuit cel pe care îl încearcă acela care ajunge la a nega individualității orice valoare proprie, făcându-o să apară ca riguros nulă față de Principiu. În fond, acest reproș se naște din aceeași neînțelegere ca acela de egoism care este adesea adresat ființei ce caută să atingă Eliberarea finală: cum s-ar putea vorbi de „egoism" acolo unde, chiar prin definiție, nu mai există ego? Ar fi dacă nu mai just, cel puțin logic de a vedea ceva ce ține de egoism în preocuparea pentru „mântuire" (ceea ce, bineînțeles, nu înseamnă că ar fi legitim) sau de a găsi urma unui anume orgoliu în dorința de a „obține nemurirea" individualității în loc să se tindă la a o depăși; exoteriștii vor trebui să reflecteze bine la acestea, căci ar putea fi ceva de natură a-i face mai circumspecți în acuzațiile pe care le lansează astfel fără discernământ. Vom mai adăuga, în legătură cu ființa care ajunge la Eliberare, că o realizare de ordin universal ca aceasta, are consecințe

cu totul altfel extinse şi efective decât vulgarul „altruism", care nu este decât de domeniul interesului unei simple colectivităţi, şi care, în consecinţă, nu iese în niciun fel din ordinea individualului; în ordinea supraindividualului unde nu mai există „eu", nu mai există nici „altul", deoarece este vorba despre domeniul unde toate fiinţele sunt una, „contopite fără a fi confundate", după expresia lui Eckhart şi realizând astfel cuvintele lui Hristos: „Ca să fie unul aşa cum eu şi Tatăl suntem unul."

Ceea ce este adevărat pentru orgoliu este adevărat şi pentru atitudinea umilă[1] care, fiindu-i contrariul, se situează la acelaşi nivel şi al cărei caracter nu este mai puţin sentimental şi individual; dar există în altă ordine ceva care, spiritual, este mult mai valabil decât „umilinţa": este „sărăcia spirituală" înţeleasă în adevăratul ei sens, adică recunoaşterea dependenţei totale a fiinţei faţă de Principiu; şi cine poate avea o conştiinţă mai autentică şi mai completă [în acest sens] decât adevăraţii esoterişti? Vom merge mai departe: în vremea noastră, cine, în afară de aceştia, mai are cu adevărat conştiinţa, pe un nivel oarecare, şi, chiar pentru aderenţii unui exoterism tradiţional, în afară poate de câteva excepţii din ce în ce mai rare, cine mai poate altceva decât o afirmaţie verbală şi exterioară? Ne îndoim foarte tare şi iată motivul: pentru a folosi termenii tradiţiei extrem-orientale, care permit exprimarea lesne a ceea ce dorim să spunem, omul pe deplin „normal" trebuie să fie *yin* în raport cu Principiul, dar numai cu Principiul şi, în raţiunea situării sale „centrale", el trebuie să fie *yang* în raport cu întreaga manifestare. Dimpotrivă, omul căzut are o atitudine prin care

---

[1] Am tradus *umilité* prin termenul "atitudine umilă", având ca sinonim, aparent numai, cuvântul "smerenie" - aparent, deoarece ultimul termen are conotaţii spirituale ce depăşesc cu mult aspectele morale şi prin urmare exoterice (dacă ar fi să ne amintim numai ceea ce înseamnă termenul sufit *'ubudiyah* şi cel de *smerenie creştină*); acesta este motivul alegerii făcute. [Nota trad.]

tinde din ce în ce mai mult să fie *yang* față de Principiu (sau mai degrabă de a se iluziona, căci aceasta este o imposibilitate), și *yin* în raport cu manifestarea; de aici se nasc atât orgoliul, cât și atitudinea umilă. Când decăderea ajunge în ultima fază, orgoliul neagă Principiul, iar atitudinea umilă duce la negarea oricărei ierarhii; din aceste două negări, exoteriștii religioși o refuză evident pe prima, respingând-o chiar cu o adevărată oroare când ia numele de „ateism", dar, dimpotrivă, avem prea adesea impresia că nu sunt prea departe și de respingerea celei de-a doua[2].

[2]Vom profita de această ocazie pentru a semnala, cu titlu secundar, un reproș cu totul grotesc care ni s-a făcut și care merge în aceeași ordine de idei, adică intruziunea sentimentalismului într-un domeniu în care nu are ce căuta în mod legitim: se pare că scrierile noastre au un cusur grav și anume le „lipsește bucuria"! Că anumite lucruri ne produc bucurie sau nu, aceasta nu poate depinde decât de propriile dispoziții individuale și, în ele însele, aceste lucruri sunt total independente de atare contingențe; aceasta nu poate și nici nu trebuie să intereseze pe nimeni, și ar fi total ridicol și deplasat de a introduce așa ceva în expunerea doctrinelor tradiționale față de care individualitățile, și a noastră bineînțeles, nu contează în niciun fel.

CAPITOLUL XVI

CONTEMPLAREA DIRECTĂ ŞI CEA PRIN REFLECTARE

Va trebui să revenim o dată în plus asupra diferenţelor esenţiale care există între realizarea metafizică sau iniţiatică şi realizarea mistică, deoarece, în legătură cu acest subiect, unii au pus această întrebare: contemplarea fiind, după cum vom preciza mai departe, cea mai înaltă formă de activitate, mult mai activă în realitate decât tot ceea ce se naşte din acţiunea exterioară, şi dacă, aşa cum se admite în general, există contemplare în cazul stărilor mistice, nu există aici o incompatibilitate cu caracterul de pasivitate care este inerent misticismului? În plus, atunci când vorbim despre contemplare, deopotrivă, în ordinea metafizică şi în cea mistică, s-ar putea să pară că cele două coincid sub acest raport, cel puţin într-o anumită măsură; sau, dacă nu este aşa, sunt două tipuri de contemplare?

Înainte de toate este potrivit să amintim în această privinţă că există multe calităţi diferite de misticism şi că formele inferioare ale acestuia nu ar intra în discuţie aici, căci în acest caz nu putem vorbi realmente de contemplare în adevăratul sens al cuvântului. Trebuie îndepărtat, din acest punct de vedere, tot ceea ce are un caracter net „fenomenal", adică toate stările în care întâlnim ceea ce teoreticienii misticismului desemnează prin „viziuni sensibile" şi „viziuni imaginare" (şi de altfel imaginaţia intră şi ea în ordinul facultăţilor sensibile luate în sensul cel mai larg), stări pe care ei înşişi le consideră ca infe-

rioare, şi pe care le privesc, pe bună dreptate, cu o oarecare neîncredere, căci este evident că este în cauză aici iluzia care poate să intervină cu cea mai mare uşurinţă. Nu există contemplare mistică propriu-zisă decât în cazul numit „viziune intelectuală", care este de un ordin mult mai „interior", şi la care nu ajung decât misticii pe care-i putem numi superiori, în asemenea măsură încât pare că astfel au ajuns, oarecum, la [împlinirea ţelului] şi că este scopul însuşi al realizării lor; dar aceşti mistici, depăşesc ei efectiv prin aceasta domeniul individual? În aceasta constă, în fond, toată problema, subzistând aici, în orice caz, diferenţa de mijloace ce caracterizează cele două căi, respectiv cea iniţiatică şi cea mistică, şi ar putea justifica, în ceea ce priveşte scopul lor, o anumită asimilare cum este cea despre care vorbim. Nu este vorba, bineînţeles, în niciun fel, din partea noastră, de a micşora importanţa diferenţelor calificative care există în misticism; dar nu este mai puţin adevărat că, fiind vorba chiar despre ceea ce este cel mai înalt în acesta, această asimilare ar implica o confuzie pe care trebuie să o înlăturăm.

Vom spune cât se poate de clar că există, realmente, două tipuri de contemplare, pe care le-am putea numi o contemplare directă şi o contemplare prin reflex; aşa cum putem privi soarele, fie direct, fie numai reflectarea sa în apă, la fel putem contempla, fie realităţile spirituale aşa cum sunt ele în ele-însele, fie prin reflexul lor în domeniul individual. Putem vorbi despre contemplare în ambele cazuri şi chiar, într-un anume sens, sunt aceleaşi realităţi care sunt contemplate, cum este soarele pe care-l vedem direct sau vedem reflectarea sa în apă; dar nu este mai puţin evident că există aici şi o mare diferenţă. Există chiar mai mult decât am putea gândi la prima vedere pentru comparaţia noastră, căci contemplarea directă a realităţilor spirituale implică în mod necesar că prezenţa noastră este transportată în domeniul lor propriu, ceea ce presupune o anumită treaptă de realizare a stărilor

supraindividuale, realizare care nu poate fi niciodată decât esenţialmente activă; din contră, contemplarea prin reflectare implică numai că „ne deschidem" la ceea ce se va prezenta ca spontan (şi care s-ar putea la fel de bine să nu se prezinte, deoarece aveam de-a face aici cu ceva care nu depinde în niciun fel de voinţă sau de iniţiativa celui care contemplă) şi nimic nu este aici care să fie incompatibil cu pasivitatea mistică.

În mod natural, aceasta nu împiedică de fel contemplarea să fie totdeauna, pe o treaptă sau alta, o adevărată activitate interioară şi, de altfel, o stare care ar fi pur pasivă nici nu se poate concepe, deoarece simpla senzaţie în sine are ceva activ sub un anumit raport; în fapt, pasivitatea pură nu aparţine decât materia-ei prima şi nu se poate întâlni niciunde în manifestare. Dar pasivitatea misticului constă propriu-zis în aceea că el se limitează să primească ceea ce i se prezintă şi care nu se poate să nu trezească în el o anumită activitate interioară, ceea ce va constitui, în mod precis, contemplarea sa; el este pasiv deoarece el nu face nimic pentru a merge în întâmpinarea realităţilor care sunt obiectul acestei contemplaţii, şi aceasta antrenează ca o consecinţă faptul de a nu ieşi din starea sa individuală. Trebuie deci, pentru ca aceste realităţi să-i devină accesibile într-o oarecare măsură, ca ele să coboare, am putea spune, în domeniul individual sau, dacă preferăm, ca ele să se reflecte în acest domeniu aşa cum am spus mai înainte; acest mod de a vorbi este de altfel cel mai exact, deoarece face mai lesne de înţeles că acestea [realităţile spirituale] nu sunt nicidecum afectate de această „coborâre" aparentă, aşa cum nu este soarele de existenţa reflectării sale.

Un alt punct foarte important şi care se leagă strâns de cel precedent este că această contemplare mistică, prin caracterul ei indirect, nu implică niciodată vreo identificare, dimpotrivă, lasă să subziste dualitatea subiect – obiect; într-adevăr, este necesar să se întâmple astfel,

căci această dualitate face parte integrantă din punctul de vedere religios ca atare, așa cum am avut ocazia să o spunem adesea, iar tot ceea ce este mistică se naște în mod propriu din domeniul religios[1]. Ceea ce ar putea naște confuzie referitor la acest punct este faptul că misticii folosesc cuvântul „unire", iar contemplarea despre care este vorba aparține în mod precis de ceea ce se numește „cale unitivă"; dar această „unire" nu are aceeași semnificație pe care o are Yoga sau echivalentele sale, nefiind decât o similitudine exterioară. Nu este ilegitim să se utilizeze același cuvânt, căci, în limbajul curent se vorbește despre o unire între ființe în multe cazuri diferite, neexistând vreo identificare între acestea de niciun grad; trebuie numai să avem mare grijă de a nu confunda lucruri diferite sub pretextul că un singur cuvânt servește la a desemna cele două stări [de unire]. În misticism, insistăm, nu este vorba niciodată de identificarea cu Principiul, nici cu unul sau altul dintre aspectele sale „non-supreme" (ceea ce, în orice caz, ar depăși în mod manifest posibilitățile de ordin individual); unirea care este considerată ca un scop ultim al vieții mistice este totdeauna raportată la o manifestare principială privită numai în domeniul uman sau în raport cu acesta[2].

---

[1] Aceasta nu vrea să spună că nu există în scrierile vechi ce aparțin tradiției creștine anumite lucruri care nu ar putea fi înțelese altfel decât ca afirmarea mai mult sau mai puțin explicită a unei identificări; dar cei din zilele noastre, care caută în general să atenueze sensul, le găsesc stânjenitoare deoarece acestea nu se încadrează în concepțiile lor și comit o eroare manifestă raportându-le la misticism; existau în mod cert în Creștinism multe lucruri de un cu totul alt ordin și despre care aceștia nu mai au nici cea mai vagă idee.

[2] Limbajul misticilor este foarte clar în această privință: nu este vorba niciodată de unire cu Hristos-principiu, adică *Logos*-ul în sine-însuși, ceea ce, chiar fără a merge până la identificare, ar fi deja dincolo de domeniul uman; este vorba întotdeauna de „unirea

Pe de altă parte, trebuie să fie bine înţeles că şi contemplaţia în cazul realizării iniţiatice comportă multe grade diferite, astfel că nu ajunge totdeauna până la o identificare; dar, când este astfel, ea este privită ca un stadiu preliminar, o etapă în drumul spre realizare şi nu ca un scop suprem la care trebuie să conducă în final iniţierea[3]. Aceasta ar fi suficient pentru a arăta că cele două căi nu tind realmente spre acelaşi final, deoarece una din ele se opreşte la ceea ce nu reprezintă decât o etapă secundară; şi în plus, chiar pe această treaptă, există o mare diferenţă în aceea că, într-unul din cele două cazuri, ceea ce este contemplat este o reflectare, oarecum în ea-însăşi şi pentru ea-însăşi, în vreme ce, în celălalt caz, reflectarea nu este luată decât ca un punct unde ajung razele şi din care va trebui urmată direcţia acestora pentru a urca până la sursa însăşi a luminii.

---

cu Hristos Iisus", expresie care se referă clar într-un mod exclusiv, numai la aspectul de „individualitate" al lui *Avatāra*.

[3] Diferenţa între această contemplare preliminară şi identificare este cea care există între ceea ce tradiţia islamică desemnează, respectiv, ca fiind *aynul-yaqīn* [în traducere: *ochiul certitudinii*] şi *haqqul-yaqīn* [în traducere: *adevărul certitudinii*]. (A se vedea *Aperçus sur l'Initiation*, pag. 173-175).

CAPITOLUL XVII

DOCTRINĂ ŞI METODĂ

Am insistat adesea asupra faptului că, dacă scopul ultim al oricărei iniţieri este esenţialmente unul, este totuşi necesar ca şi căile care permit atingerea lui să fie multiple, pentru a se adapta la condiţiile individuale; astfel, nu trebuie considerat numai punctul de sosire care este totdeauna acelaşi, dar şi, în aceeaşi măsură, punctul de plecare, care este diferit în funcţie de indivizi. De altfel, este de la sine înţeles că aceste căi multiple tind să se unifice pe măsură ce ele se apropie de scop, şi că, chiar înainte de a-l atinge, există un punct de plecare de la care diferenţele individuale nu mai intervin în niciun fel; şi nu este mai puţin evident că mulţimea lor, care nu afectează cu nimic unitatea scopului şi cu atât mai mult nu ar putea să afecteze unitatea fundamentală a doctrinei, care, în realitate, nu este altceva decât cea a adevărului însuşi.

Aceste noţiuni sunt curente în toate civilizaţiile orientale: astfel, în ţările de limbă arabă există o expresie proverbială care spune: „fiecare shaykh[1] are tarīqah[2] proprie", pentru a spune că există numeroase moduri de a face acelaşi lucru şi de obţine acelaşi rezultat. Multiplici-

[1] [În traducere: „învăţător; maestru spiritual; bătrân venerabil, înţelept"].

[2] [În traducere: aici: „cale iniţiatică"; plural: *turuq*; „cale, drum; calea spirituală, fie Calea prin excelenţă, fie una din căile multiple sau metode esoterice. Adagiul sufit edificator: *căile către Dumnezeu sunt la fel de numeroase ca sufletele oamenilor* -Nota trad.]

tatea acestor turuq în inițierea islamică corespunde exact, în tradiția hindusă, celei a căilor Yoga, despre care vorbim uneori ca de tot atâtea Yogas distincte, cu toate că această folosire a pluralului este cu totul improprie dacă termenul este luat în sens strict, care desemnează scopul însuşi; nu se justifică decât prin extensia uzuală a aceleiaşi denumiri la metodele sau la procedeele care sunt folosite pentru a atinge scopul; şi, cu toată rigoarea, ar fi mai corect să se spună că nu există decât o Yoga, dar că sunt multiple căi (mārga) care conduc la realizarea sa.

Am constatat în această privință, la unii occidentali, o neînțelegere cu adevărat singulară: de la constatarea acestei multiplicități de căi, aceştia ajung la concluzia inexistenței unei doctrine unice şi invariabile, chiar a unei doctrine în Yoga; confundă astfel, oricât de necrezut ar părea, problema doctrinei cu problema metodei, lucruri de ordin total diferit. Nu ar trebui să vorbim, de altfel, dacă ținem la exactitatea termenilor, de „o doctrină Yoga", ci de doctrina tradițională hindusă, Yoga fiind un aspect al acesteia; iar în ceea ce priveşte metodele de realizare din Yoga, ele nu sunt decât ceea ce se naşte din aplicațiile „tehnice" pe care le produce aceasta şi care sunt tradiționale la rândul lor, deoarece sunt bazate pe doctrină şi ordonate în vederea acesteia, tinzând totdeauna spre obținerea purei Cunoaşteri. Este clar că doctrina, pentru a fi cu adevărat tot ceea ce ea trebuie să fie, este necesar să conțină, în unitatea sa, aspecte sau puncte de vedere (darśana) diverse şi că în fiecare din aceste puncte de vedere ea trebuie să fie susceptibilă de aplicații indefinit de variate; pentru a-şi imagina cineva că poate exista în ea ceva contrar unității sale şi invariabilității sale esențiale, trebuie, o spunem cât se poate de clar, ca acesta să nu aibă nici cea mai vagă idee de ceea ce trebuie să fie o doctrină tradițională. Analog, multiplicitatea indefinită a lucrurilor contingente nu este, de aseme-

nea, cuprinsă complet în unitatea Principiului lor, fără ca imutabilitatea acestuia să fie în vreun fel afectată?

Nu este suficient să constatăm, pur și simplu o eroare sau o neînțelegere ca cea menționată, fiind mai instructiv să-i căutăm explicația; va trebui deci să ne întrebăm la ce poate corespunde, în mentalitatea occidentală, negarea existenței unui lucru cum este doctrina tradițională hindusă. Este mai potrivit să luăm această eroare sub forma sa cea mai generală și extremă, căci numai astfel va fi posibil să îi descoperim rădăcina; când ea îmbracă forme mai particularizate sau mai atenuate, acestea vor fi explicate de asemenea a fortiori și, cu adevărat, ele nu fac decât să ascundă, chiar dacă inconștient în multe cazuri, negarea radicală pe care am menționat-o. În fine, a nega unitatea și invariabilitatea unei doctrine înseamnă a-i nega caracterele esențiale și fundamentale, fără de care nu-și merită numele; înseamnă, chiar dacă nu ne dăm seama, a nega într-adevăr doctrina ca atare.

Mai întâi, în măsura în care pretinde că se sprijină pe considerarea unei diversități de metode, așa cum am spus, această negare pornește manifest din incapacitatea de a depăși aparențele exterioare și de a percepe unitatea sub multiplicitatea lor; sub acest raport, ea este de același gen cu negarea unității funciare și principiale a oricărei tradiții, din cauza existenței formelor tradiționale diferite, care nu sunt în realitate decât tot atâtea expresii pe care le îmbracă tradiția unică pentru a se adapta la condițiile diverse de timp și de spațiu, ca și diferitele metode de realizare, în fiecare formă tradițională, care sunt tot atâtea mijloace folosite pentru a se face accesibilă diversității cazurilor individuale. Totuși, nu este, încă, decât partea cea mai superficială a problemei; pentru a merge mai departe la fondul lucrurilor trebuie remarcat că această negare ne arată, de asemenea, atunci când se vorbește despre doctrină așa cum facem noi aici, că întâlnim la unii o neînțelegere completă a ceea ce se întâmplă cu

adevărat. În fine, dacă nu deturnau acest cuvânt de la sensul lui normal, nu ar fi putut contesta că el se aplică la un caz cum este cel al tradiției hinduse şi că este doar într-un atare caz, vrem să spunem când este vorba despre o doctrină tradițională, care are toată plenitudinea semnificației sale. Or, dacă apare o asemenea neînțelegere, aceasta se întâmplă deoarece occidentalii din zilele noastre sunt incapabili să conceapă o doctrină altfel decât sub una sau alta din formele speciale, de calitate extrem de inegală de altfel, deoarece una este de ordin profan, în timp ce cealaltă are un caracter cu adevărat tradițional, dar care, ambele, sunt specifice occidentalilor: aceste două forme sunt, pe de o parte, cea a unui sistem filosofic, iar cealaltă cea a unei dogme religioase.

Faptul că adevărul tradițional nu se poate exprima nicidecum sub o formă sistematică, este un punct pe care noi l-am explicat adesea, pentru a nu mai reveni la el; de altfel, unitatea aparentă a unui sistem, care nu rezultă decât din limitările sale mai mult sau mai puțin strâmte, nu este decât o parodie a adevăratei unități doctrinare. În plus, orice filosofie nu este nimic mai mult decât o construcție individuală, care, ca atare, nu se ataşează nici unui principiu transcendent şi care, în consecință, este lipsit de orice autoritate; ea nu este deci o doctrină în adevăratul sens al cuvântului şi vom spune că, mai degrabă, este o pseudo-doctrină, înțelegând prin aceasta că ea pretinde a fi una, dar că această pretenție nu este nicidecum justificată. Natural, occidentalii zilelor noastre gândesc cu totul altfel în această privință şi când nu găsesc undeva cadrele pseudo-doctrinelor cu care sunt obişnuiți sunt, inevitabil, dezorientați; dar cum nu vor şi nu pot să o mărturisească, forțează lucrurile totuşi făcând să intre în aceste cadre denaturându-le sau, dacă nu reuşesc, declară simplu că ceea ce face obiectul problemei nu este o doctrină, printr-una din inversările ordinei normale a lucrurilor cu care sunt obişnuiți. Altfel, aşa

cum confundă intelectul cu rațiunea, confundă, de asemenea, o doctrină cu o simplă „speculație" și cum o doctrină tradițională este cu totul altceva decât asta, nu pot înțelege ce este; nu filosofia îi va învăța că o cunoaștere teoretică, fiind indirectă și imperfectă, nu are decât o valoare „preparatorie", în sensul că furnizează o direcție care împiedică rătăcirea în realizare, numai prin ea putând fi obținută o cunoaștere efectivă, a cărui existență și posibilitate sunt ceva pe care ei nici nu le bănuiesc; atunci când spunem, așa cum am făcut-o, că scopul de atins este Cunoașterea pură, cum ar putea ști ce înțelegem prin aceasta?

Pe de altă parte, noi am avut grijă să precizăm pe parcursul scrierilor noastre că ortodoxia doctrinei tradiționale hinduse nu ar trebui în niciun fel să fie concepută în mod religios; aceasta implică cu necesitate să nu se exprime sub formă dogmatică, fiind inaplicabilă în afara punctului de vedere religios propriu-zis. Numai că, în fapt, occidentalii nu cunosc, în general, o altă formă de exprimare a adevărurilor tradiționale în afara ei; iată de ce, când vorbim despre ortodoxia doctrinară ne gândim inevitabil la formule dogmatice; ei știu cel puțin ce este o dogmă, ceea ce nu înseamnă că o și înțeleg; dar știu sub ce aparență exterioară se prezintă și la aceasta se limitează ideea pe care o au despre tradiție. Spiritul antitradițional, care este cel al Occidentului modern, se irită foarte tare numai la ideea de dogmă datorită faptului că astfel îi apare tradiția, în ignoranța în care el este sub toate celelalte forme pe care le poate îmbrăca; și Occidentul nu ar fi ajuns niciodată la starea sa actuală de decădere și de confuzie dacă ar fi rămas fidel dogmei sale, deoarece pentru a se adapta la condițiile sale mentale particulare, tradiția ar fi trebuit să ia acest aspect special, cel puțin în latura sa exoterică. Această ultimă restricție este indispensabilă, căci trebuie să fie bine înțeles că, în ordinea esoterică și inițiatică nu a fost niciodată vorba de dogmă,

nici măcar în Occident; dar aici sunt lucruri a căror amintire chiar s-a pierdut complet pentru occidentalii moderni, pentru a mai găsi termeni de comparaţie care să-i ajute să înţeleagă ce pot fi celelalte forme tradiţionale. Pe de altă parte, dacă dogma nu există pretutindeni, aceasta este pentru că, în însăşi ordinea exoterică, nu are aceeaşi raţiune de a fi ca în Occident; există oameni care, pentru a nu „divaga" în sensul etimologic al cuvântului, au nevoie să fie ţinuţi strict sub tutelă, în timp ce alţii nu simt această nevoie; dogma nu este necesară decât pentru primii, nu şi pentru cei din urmă, în aşa fel încât pentru a lua un alt exemplu cu un caracter diferit, interdicţia imaginilor nu este necesară decât pentru popoarele care, prin tendinţele lor naturale, sunt dispuse la un anumit antropomorfism; şi fără îndoială că s-ar putea lesne arăta că dogma este solidară cu forma specială de organizare tradiţională care reprezintă constituţia unei „Biserici" şi că este ceva specific occidental.

Nu este aici locul să insistăm în plus asupra acestor ultime puncte; dar, oricum ar fi, vom putea spune aceasta ca o concluzie: doctrina tradiţională, când este completă, are prin esenţa sa posibilităţi realmente nelimitate; ea este deci atât de vastă încât cuprinde în ortodoxia sa toate aspectele adevărului, dar ea nu va admite totuşi nimic altceva decât acestea, şi asta este semnificaţia cuvântului ortodoxie, care nu exclude decât eroarea, dar care o exclude într-un mod absolut. Orientalii, şi mai ales toate popoarele cu civilizaţie tradiţională, au ignorat totdeauna ceea ce occidentalii moderni înfrumuseţează cu numele de „toleranţă" şi care nu este realmente decât indiferenţă faţă de adevăr, adică ceva care nu se poate concepe decât acolo unde intelectualitatea este totalmente absentă; faptul că occidentalii vorbesc atât de laudativ despre „toleranţă" ca despre o virtute, nu este aceasta un semn edificator extrem al treptei de jos pe care i-a adus negarea tradiţiei?

CAPITOLUL XVIII

CELE TREI CĂI ŞI FORMELE INIŢIATICE

Ştim că tradiţia hindusă distinge trei „căi" (mārga) care ţin de, respectiv: Karma, Bhakti şi Jñānā[1]; nu mai revenim asupra definirii celor trei termeni, pe care-i considerăm suficient de cunoscuţi de către cititorii noştri; dar vom preciza înainte de toate că din moment ce ei corespund celor trei forme de Yoga, aceasta implică în mod esenţial faptul că toţi sunt susceptibili de a avea o semnificaţie de ordin iniţiatic[2]. Pe de altă parte trebuie bine înţeles că orice distincţie de acest gen are cu necesitate un anumit caracter „schematic" şi oarecum teoretic, căci, în fapt, „căile" variază indefinit pentru a ajunge la diversitatea naturilor individuale, şi, chiar într-o clasificare foarte generală cum este aceasta, nu poate fi vorba decât de o predominanţă a unuia din elementele în chestiune în raport cu celelalte, fără ca acestea să poată vreodată să fi excluse. Şi aici se întâmplă ca în cazul celor trei guṇa: se clasifică fiinţele conform acelei guṇa care predomină în ele, dar este de la sine înţeles că natura fiecărei fiinţe manifestate nu conţine mai puţin, în acelaşi timp, toate guṇa, în proporţii diferite, căci este imposibil să stea altfel

---

[1] Adică: *Karma-mārga* (Calea acţiunii rituale), *Bhakti-mārga* (Calea iubirii) şi *Jñāna-mārga* (Calea cunoaşterii) - Nota trad.

[2] Spunem „sunt susceptibili de a avea" deoarece pot avea, desigur, şi un sens exoteric, dar este evident că acesta nu este în cauză când este vorba despre *Yoga*; în mod natural, sensul iniţiatic le este ca o transpoziţie de un ordin superior.

lucrurile cu orice se naşte din Prakṛiti. Apropierea pe care o facem între cele două cazuri este de altfel mai mult decât o simplă comparaţie şi este cu atât mai justificată cu cât se află realmente într-o relaţie anumită unul cu celălalt: Jñāna-mārga este în mod evident cazul fiinţelor de natură „satvică", în timp ce Bhakti-mārga şi Karma-mārga sunt proprii celor care sunt de natură „rajasică", cu nuanţe diferite; s-ar putea spune, într-un anume sens, că există în acesta din urmă ceva care este mai aproape de tamas decât celălalt [Bhakti-mārga], dar nu trebuie să extindem această consideraţie mai departe, căci este clar că fiinţele de natură „tamasică" nu sunt în niciun fel calificate pentru a urma vreo cale iniţiatică. Oricare ar fi aceasta.

Orice s-ar spune despre această din urmă rezervă, nu este mai puţin adevărat că există un raport între caracterele respective ale celor trei căi (mārga) şi elementele constitutive ale fiinţei repartizate conform ternarului „spirit, suflet, corp"[3]: Cunoaşterea pură este, în ea însăşi, de ordin esenţial supraindividuală, adică spirituală, aşa cum este intelectul psihic, evident, în cazul Bhakti, în timp ce Karma, în toate modalităţile sale, comportă în mod necesar o anumită activitate de ordin corporal, şi oricare ar fi transpoziţiile de care sunt susceptibili aceşti termeni, ceva din această natură originală trebuie totdeauna să se regăsească, inevitabil. Aceasta confirmă pe deplin ceea ce noi spuneam despre corespondenţa cu guṇa: calea „jñānică", în aceste condiţii nu poate, evident, să convină decât fiinţelor în care predomină tendinţa ascendentă sattva şi care, prin aceasta, sunt predispuse a viza direct realizarea stărilor superioare mai degrabă decât să zăbovească la dezvoltarea detaliată a posibilităţilor

[3] Într-o atare corespondenţă nu trebuie să se vadă nimic exclusiv, căci orice cale iniţiatică, pentru a fi realmente valabilă implică în mod necesar o participare a fiinţei întregi.

individuale; celelalte două căi, dimpotrivă, fac mai întâi apel la elementele individuale, fie pentru a le transforma în final în ceva care aparține unui ordin superior, și aceasta este conform cu natura lui rajas, care este tendința ce produce expansiunea ființei la nivelul individualității, care, nu trebuie uitat, este constituită din ansamblul elementelor psihice și corporale.

Pe de altă parte, rezultă imediat de aici că o cale „jñānică" se referă în mod special la „marile mistere", iar căile „bhaktică" și „karmică" la „micile mistere"; cu alte cuvinte, se vede clar că numai prin Jñāna este posibil să se realizeze scopul final, în timp ce Bhakti și Karma au mai degrabă un rol „preparator", căile corespunzătoare ducând până la un anumit punct, dar făcând posibilă obținerea Cunoașterii pentru cei a căror natură nu ar fi aptă direct și fără o anumită pregătire. Este însă bine înțeles că nu se poate avea o inițiere efectivă, chiar pentru primele stadii, fără o oarecare cunoaștere reală, în proporție mai mică sau mai mare, de vreme ce, în mijloacele pe care le activează, „accentul" este pus pe unul sau altul dintre elementele „bhaktice" și „karmice"; dar ceea ce vrem să spunem este că, în orice caz, dincolo de limitele stării individuale nu duce decât o unică și singură cale, care este cu necesitate cea a Cunoașterii pure.

O altă consecință pe care trebuie să o notăm este că, în rațiunea conexiunii căilor „bhaktică" și „karmică" la ordinul posibilităților individuale și cu domeniul „micilor mistere", distincția între ele este mult mai puțin net evidențiată decât cu cea „jñānică", ceea ce ar trebui să se reflecte în raporturile dintre formele inițiatice corespunzătoare; vom reveni asupra acestui lucru pe parcursul expunerii noastre.

Aceste considerații ne conduc la o altă relație pe care o vom menționa, cea care există, în general, între cele trei căi (mārga) și cele trei caste „de două ori născute"; este de altfel lesne să se înțeleagă că trebuie să existe o ase-

menea relaţie, deoarece distincţia dintre caste nu este altceva în principiu decât o clasificare a fiinţelor omeneşti conform naturii lor individuale, în funcţie de diversitatea acestor naturi existând o pluralitate de căi. Brahmanii fiind de natură „sattvică" sunt în mod particular calificaţi pentru Jñāna-mārga şi se spune, în mod special că trebuie să tindă cât se poate de direct la posesiunea stărilor superioare ale fiinţei; de altfel, chiar funcţiunea lor în societatea tradiţională este în mod esenţial şi înainte de toate una de cunoaştere. Celelalte două caste, a căror natură este „rajasică", exercită funcţiuni care în ele însele nu depăşesc nivelul individual şi sunt orientate către activitatea exterioară[4]: Kśatriyas corespund la ceea ce numim „psihismul" colectivităţii, iar Vaiśyas au ca obiect diversele necesităţi de ordin corporal; rezultă de aici, aşa cum am spus mai înainte, că Kśatriyas trebuie să fie calificaţi mai degrabă pentru Bhakti-mārga, iar Vaiśyas pentru Karma-mārga şi, de fapt, asta şi constatăm în general în formele iniţiatice care le sunt destinate.

Totuşi, există aici o remarcă importantă de făcut: dacă înţelegem Karma-mārga într-un sens mai extins, se defineşte prin svadharma, adică prin îndeplinirea de către fiecare fiinţă a funcţiunii care este conformă cu propria natură; ar putea fi atunci luată în considerare o aplicare la toate castele, cu excepţia totuşi că acest termen ar fi manifest impropriu în ceea ce-i priveşte pe Brahmanas, funcţiunea acestora fiind în realitate dincolo de domeniul acţiunii; dar s-ar putea aplica cel puţin, deşi în modalităţi diferite, în cazul Kśatriyas şi al Vaiśyas, ceea ce este un exemplu al dificultăţii care există, aşa cum am mai spus, când vrem să separăm cât se poate de net ceea ce este potrivit pentru unii şi pentru alţii, şi se ştie că *Bhagavad-*

[4] Spunem „în ele însele" deoarece ele pot fi transformate printr-o iniţiere care le ia ca un suport.

gītā expune o Karma-Yoga care este în uzanță la Kșatriyas. În ciuda acestui lucru, nu este mai puțin adevărat că, dacă luăm termenii în sensul cel mai strict, inițierile de Kșatriyas prezintă în ansamblul lor un caracter mai degrabă „bhaktic", iar cele de Vaișyas un caracter mai degrabă „karmic"; aceasta se va clarifica imediat printr-un exemplu extras din formele inițiatice ale lumii occidentale.

Este de la sine înțeles că, atunci când vorbim despre caste așa cum facem aici, referindu-ne în primul rând la tradiția hindusă pentru oportunitatea expunerii noastre și deoarece ne oferă în această privință cea mai adecvată terminologie, ceea ce spunem se aplică în mod egal la tot ceea ce corespunde în altă parte castelor, sub o formă sau alta, căci marile categorii în care se împart naturile individuale ale ființelor umane sunt totdeauna și pretutindeni aceleași, prin chiar aceea că, readuse la principiul lor, ele nu sunt decât un rezultat al predominanței respective a diferitelor guṇa, ceea ce este, evident, aplicabil umanității întregi, ca un caz particular al unei legi care este valabilă pentru întregul ansamblu al manifestării. Singura diferență notabilă este proporția mai mare sau mai mică, în funcție de condițiile de timp și spațiu, a oamenilor care aparțin fiecăreia din aceste categorii și care, în consecință, dacă sunt calificați pentru a primi o inițiere, vor fi susceptibili de a urma una sau alta dintre căile corespunzătoare[5]; și în cazurile extreme se poate ajunge ca vreuna dintre aceste căi să înceteze practic să mai existe într-un mediu dat, numărul acelora care ar fi apți să o urmeze devenind insuficient pentru a permite

[5] Pentru a nu complica inutil expunerea noastră, nu vom arăta care sunt anomaliile, care, în epoca actuală și mai ales în Occident, rezultă din „amestecul castelor", din dificultatea mereu în creștere de a determina exact adevărata natură a fiecărui om și din faptul că majoritatea nu îndeplinesc funcția care le revine realmente conform naturii proprii.

menţinerea unei forme iniţiatice distincte[6]. Este ceea ce s-a întâmplat în Occident unde, cel puţin de o perioadă lungă de timp, aptitudinile pentru cunoaştere au fost din ce în ce mai rare şi mai puţin dezvoltate decât tendinţa la acţiune, ceea ce înseamnă că în ansamblul lumii occidentale şi chiar ceea ce s-a constituit, cel puţin ca „elită", rajas domină asupra lui sattva; şi chiar în perioada medievală, nu găsim indicii foarte clare ale existenţei formelor propriu-zis „jñānice", care ar fi trebuit în mod normal să corespundă iniţierii sacerdotale; situaţia a fost astfel încât până şi organizaţiile iniţiatice, care erau atunci în legătură specială cu anumite Ordine religioase, nu aveau mai puţin un caracter „bhaktic" foarte accentuat, dacă avem în vedere aprecierile referitoare la modul de expresie pe care îl foloseau de obicei membrii acestora care ne-au lăsat opere scrise.

În schimb, găsim în această perioadă, pe de o parte, iniţiere cavalerească al cărei caracter este în mod evident „bhaktic"[7], şi pe de altă parte iniţiere artizanală care era „karmică" în sensul cel mai strict, deoarece se baza esenţialmente pe exerciţiul efectiv al unei meserii. Este clar că prima era o iniţiere de Kśatriyas şi că celelalte erau iniţieri de Vaiśyas, având în vedere desemnarea castelor conform semnificaţiei generale pe care am explicat-o mai înainte; şi vom adăuga că legăturile care există aproape totdeauna între aceste două categorii, aşa cum

---

[6] Semnalăm că aceasta îi poate obliga pe cei care sunt calificaţi, încă, pentru această cale să se „refugieze", dacă ne este permisă exprimarea, în organizaţii care practică alte forme iniţiatice care iniţial nu erau făcute pentru ei, inconvenient ce poate fi atenuat printr-o anumită „adaptare" efectuată în interiorul organizaţiilor înseşi.

[7] Aşa sunt şi iniţierile ca cea a *Fedeli*-lor *d'Amore*, cum numele o arată în mod expres, cu toate că elementul „jñānic" pare totuşi să fi avut o mai mare dezvoltare decât în iniţierea cavalerească, cu care avea, de altfel, raporturi strânse.

am mai avut ocazia să o arătăm, sunt o confirmare a ceea ce am spus mai înainte despre imposibilitatea de a le separa complet. Mai târziu, au dispărut formele „bhaktice", iar ceea ce a mai rămas actualmente în Occident sunt inițierile de meserie sau au fost la origini; chiar acolo unde, în urma anumitor circumstanțe speciale, practicarea meseriei nu mai este o condiție cerută ca una necesară, ceea ce poate fi considerat ca o scădere, dacă nu ca o adevărată decădere, aceasta nu schimbă nimic în privința caracterului lor esențial.

Acum, dacă existența exclusivă a formelor inițiatice care pot fi calificate drept „karmice" în Occidentul actual este un fapt incontestabil, trebuie spus că interpretările la care acestea dau ocazia nu sunt totdeauna lipsite de echivoc și confuzii, și aceasta din mai multe puncte de vedere; aceasta ne-a mai rămas de examinat pentru a pune lucrurile la punct cât mai bine posibil. Mai întâi, unii își imaginează că, prin caracterul lor „karmic", inițierile occidentale se opun într-un mod oarecare inițierilor orientale, care, după felul în care consideră lucrurile, ar avea toate un caracter „jñānic"[8]; este cu totul inexact, iar adevărul este că în Orient toate categoriile de forme inițiatice coexistă, așa cum o dovedește de altfel suficient învățătura tradiției hinduse în legătură cu cele trei mărga; dacă nu mai există în Occident, aceasta se datorează faptului că posibilitățile de acest ordin sunt reduse la minimum. Că predominanța din ce în ce mai exclusivă a tendinței la acțiunea exterioară ar fi una din cauzele principale ale acestei stări de lucruri, nu este un fapt de care să ne îndoim; dar nu este mai puțin adevărat că în ciuda agravării acestei tendințe, există încă în zilele noastre o inițiere, indiferent care, iar a pretinde contrariul ar implica un grav dispreț la adresa semnificației reale a

[8] Trebuie remarcat că într-o atare concepție existența inițierilor „bhaktice" este complet ignorată sau neglijată.

căii „karmice", aşa cum vom vedea imediat. În plus, nu este admisibil să vrei să faci, într-un anume fel, o chestiune de principiu din ceea ce nu este decât efectul unei simple situaţii contingente şi să priveşti lucrurile ca şi cum orice formă iniţiatică occidentală ar trebui să fie în mod necesar de tip „karmic" prin simplul fapt că este occidentală; nu credem că este nevoie să mai insistăm asupra acestui aspect căci, după tot ceea ce am spus deja, ar trebui să fie foarte clar că o atare viziune nu ar corespunde realităţii care este în mod evident mult mai complexă decât presupunem.

Un alt punct foarte important este acesta: termenul de Karma când se aplică unei căi sau unei forme iniţiatice, trebuie înţeles în primul rând în sensul său tehnic de „acţiune rituală"; în această privinţă, este lesne de văzut că există în orice iniţiere o anumită parte „karmică", deoarece ea implică întotdeauna în mod esenţial practicarea de rituri speciale; aceasta corespunde cu ceea ce noi am spus despre imposibilitatea ca să existe una sau alta din cele trei căi în stare pură. De altfel, în afară de riturile propriu-zise, orice acţiune, în mod real „normală", adică fiind conformă cu „ordinea", trebuie să fie „ritualizată", şi aşa cum am explicat adesea, ea este efectiv aşa într-o civilizaţie tradiţională; chiar în cazul în care le-am putea numi „mixte", adică cele în care o anumită degenerare a dus la introducerea unui punct de vedere profan şi acesta are un loc mai mare sau mai mic în activitatea umană, rămâne încă adevărat cel puţin pentru orice acţiune care este în raport cu iniţierea şi rămâne astfel pentru tot ceea ce priveşte practicarea unei meserii în cazul iniţierilor artizanale[9]. Observăm că aceasta este departe de ideea pe care şi-o fac despre o cale „karmică"

[9] S-ar putea spune că în acest caz, „karmic" este aproape sinonim cu „operativ", înţelegând, natural, acest din urmă termen în sensul său veritabil, asupra căruia am insistat adesea.

cei care cred că o organizație inițiatică, deoarece prezintă un atare caracter, trebuie să se amestece mai mult sau mai puțin direct cu o acțiune exterioară și total profană, așa cum sunt inevitabil în special, în condițiile lumii moderne, activitățile „sociale" de orice gen. Motivul pe care acestea îl invocă în sprijinul concepției lor este acela, în general, că o organizație are datoria să contribuie la bunăstarea și ameliorarea umanității în ansamblul ei. Intenția poate fi lăudabilă în ea însăși, dar maniera în care este privită realizarea, chiar dacă o debarasăm de iluziile „progresiste" cu care este cel mai adesea asociată, este complet eronată.

Nu se poate spune că o organizație inițiatică nu își poate propune în planul secund un scop ca acela pe care l-am menționat, „pe deasupra" într-o oarecare măsură și cu condiția să nu se confunde vreodată cu scopul său esențial; dar atunci, pentru a exercita o influență asupra mediului exterior fără a înceta de a fi ceea ce trebuie să fie cu adevărat, va trebui să pună în mișcare mijloace cu totul altele decât cele pe care le crede, fără îndoială, a fi singurele posibile și de un ordin mult mai „subtil", dar care sunt mult mai eficace. A susține contrariul, înseamnă în fond a nu cunoaște deloc valoarea a ceea ce noi am numit uneori o „acțiune de prezență"; și această necunoaștere este, în ordinea inițiatică, comparabilă cu ceea ce este, în ordinea exoterică și religioasă, aceea, atât de răspândită astăzi, a rolului Ordinelor contemplative; în ambele cazuri este consecința aceleiași mentalități specific moderne, pentru care tot ceea ce nu iese în evidență și nu cade sub simțuri este ca și cum nu ar exista.

Cât mai suntem la același subiect vom adăuga că există la fel de bine neînțelegeri cu privire la natura celorlalte două căi și mai degrabă în ceea ce privește calea „bhaktică", pentru că, referitor la cea „jñānică", este totuși prea greu să confunzi Cunoașterea pură sau chiar științele tradiționale care depind de ea și care se nasc din

domeniul „micilor mistere", cu speculaţiile filosofiei şi ştiinţei profane. În raţiunea caracterului mult mai strict transcendent, este mult mai uşor să ignori această cale decât să o denaturezi prin concepţii false; şi chiar travestiurile în „filosofie", din partea anumitor orientalişti, care nu lasă nimic din esenţial să subziste şi reduc totul la o umbră vană de „abstracţii", echivalează în fapt cu o ignorare pur şi simplu şi sunt prea departe de adevăr pentru a putea impune cuiva cea mai vagă noţiune despre ceea ce ţine de iniţiere. În ceea ce priveşte Bhakti, cazul este foarte diferit şi aici erorile provin mai degrabă din confundarea sensului iniţiatic al acestui termen cu sensul său exoteric, care, de altfel, în ochii occidentalilor, îmbracă întotdeauna un aspect specific religios şi mai mult sau mai puţin „mistic" care nu poate exista în tradiţiile orientale: aceasta nu are nimic în comun cu iniţierea şi dacă nu este vorba de nimic altceva în realitate, este evident că nu va putea fi niciodată Bhakti-Yoga; dar aceasta ne aduce din nou la problema misticismului şi a diferenţelor sale esenţiale faţă de iniţiere.

CAPITOLUL XIX

ASCEZĂ ŞI ASCETISM

Am constatat cu diferite ocazii că unii făceau o apropiere foarte puţin justificată între „ascetic" şi „mistic"; pentru a îndepărta orice confuzie în această privinţă, este suficient să ne dăm seama că termenul „asceză" desemnează un efort metodic pentru a atinge un anumit scop, în special un scop de ordin spiritual[1] în timp ce misticismul, în virtutea caracterului său pasiv, implică mai degrabă, aşa cum am spus adesea, absenţa oricărei metode definite[2]. Pe de altă parte cuvântul „ascetic" a căpătat un sens mai restrâns decât cel de „asceză", căci se aplică aproape exclusiv în domeniul religios, şi poate că aceasta explică până la un anumit punct confuzia despre care vorbim, căci este de la sine înţeles că ceea ce este „mistic", în accepţiunea actuală a cuvântului, aparţine aceluiaşi domeniu; dar nu trebuie să credem că, invers, tot ceea ce este de ordin religios este prin chiar aceasta mai mult sau mai puţin raportat la misticism, ceea ce constituie o bizară eroare comisă de unii moderni şi mai ales, este bine de notat, de către aceia care sunt mai deschis ostili oricărei religii.

---

[1] Nu este poate inutil să spunem că acest cuvânt „asceză" care este de origine greacă nu are niciun raport etimologic cu latinescul *ascendere*, căci sunt unii care se lasă înşelaţi în acest sens de o similitudine pur fonetică şi cu totul accidentală între aceste două cuvinte; de altfel, chiar dacă asceza vizează să obţină o „ascensiune" a fiinţei către stările mai mult sau mai puţin înalte, este evident că mijloacele nu trebuie confundate cu rezultatul.

[2] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pag.12-13.

Mai există un alt cuvânt care derivă din „asceză", acela de „ascetism", care este şi mai mult obiectul confuziilor, deoarece i-a fost net deturnat sensul său primitiv, în aşa măsură încât, în limbaj curent, nu mai este decât un sinonim al termenului „austeritate". Or, este evident că marea majoritate a misticilor recurg la practicarea austerităţii, adesea chiar excesiv, deşi nu sunt singurii, căci aceasta este o caracteristică generală a „vieţii religioase" aşa cum o concepem în Occident, în virtutea ideii foarte răspândite care atribuie suferinţei, şi mai ales suferinţei voluntare, o valoare proprie în ea însăşi. Este cert, astfel, că într-un mod general, această idee care nu are nimic comun cu sensul original al ascezei şi cu care nu este în niciun fel solidară, apare mult mai pregnant la mistici, dar, o mai spunem o dată, este departe de a le aparţine în exclusivitate[3]. Pe de altă parte, şi este fără îndoială ceea ce le permite să înţeleagă că asceza a căpătat în sens comun o atare semnificaţie, este normal ca orice asceză sau orice altă regulă de viaţă ce vizează un scop spiritual, să îmbrace în ochii omului actual o aparenţă de austeritate, chiar dacă nu implică în niciun fel ideea de suferinţă, şi aceasta, în mod simplu, deoarece ea îndepărtează sau neglijează cu necesitate lucrurile pe care aceştia le privesc ca fiind cele mai importante, dacă nu ca fiind cu totul esenţiale pentru viaţa omului şi a căror dobândire le ocupă toată viaţa.

Când vorbim de ascetism, aşa cum se face în mod obişnuit, aceasta pare să implice şi altceva: ceea ce nu ar trebui să fie în mod normal decât un simplu mijloc având un caracter de pregătire, este adesea luat ca un scop în sine; nu credem că exagerăm spunând că, pentru multe spirite religioase, ascetismul nu tinde deloc la realizarea efectivă a stărilor spirituale, ci are ca scop unic

[3] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*,pag. 177-178.

speranța unei „mântuiri" care nu va fi atinsă decât în „cealaltă viață". Nu vrem să insistăm mai mult asupra acestui lucru, dar se pare că în asemenea cazuri devierea nu ar fi numai în sensul cuvântului, ci chiar în lucrul pe care îl numește; deviere, spunem noi, nu pentru că ar fi ceva în dorința de „mântuire" mai mult sau mai puțin nelegitim, ci pentru că o adevărată asceză trebuie să își propună rezultate mai directe și mai precise. Asemenea rezultate, oricare ar fi de altfel treapta până la care se poate ajunge, sunt, în ordinea exoterică și religioasă, adevăratul țel al „asceticului"; dar câți sunt, cel puțin în zilele noastre, cei care se îndoiesc că acestea pot fi atinse pe o cale activă, deci cu totul alta decât calea pasivă mistică?

Oricum, însuși sensul cuvântului „asceză", dacă nu și cel al derivatelor sale, este suficient de extins pentru a se aplica în toate ordinele și pe toate nivelurile: deoarece este vorba în mod esențial de un ansamblu metodic de eforturi tinzând la o dezvoltare spirituală, putem foarte bine vorbi nu numai de o asceză religioasă, dar și de una inițiatică. Trebuie numai avut grijă de a remarca faptul că scopul acesteia din urmă nu este supus niciunei restricții care în mod necesar limitează, într-un mod oarecare, prin definiție chiar, pe cel al ascezei religioase, deoarece punctul de vedere exoteric de care este legat se raportează exclusiv la starea individuală umană[4], în timp ce punctul de vedere inițiatic cuprinde realizarea stărilor supraindividuale, inclusiv până la starea supremă și necondiționată[5]. În plus, este de sine înțeles că erorile

[4] Bineînțeles că este vorba aici de individualitate privită în integralitatea sa, cu toate extensiile de care este susceptibilă, fără de care ideea religioasă de „mântuire" nu ar putea avea vreun sens.

[5] Abia dacă mai este nevoie să reamintim că aici se află diferența esențială dintre „mântuire" și „Eliberare"; nu numai că cele două scopuri nu sunt de același ordin, dar nici măcar nu aparțin de ordine care, chiar diferite, nu ar fi comparabile între ele, deoarece

şi devierile privind asceza, care se pot produce în domeniul religios, nu se vor regăsi în domeniul inițiatic căci acestea nu țin în definitiv decât de limitările care sunt inerente punctului de vedere exoteric ca atare; ceea ce noi spuneam mai înainte despre ascetism, nu este explicabil decât prin orizontul spiritual mai mult sau mai puțin limitat care este cel al majorității exoteriştilor exclusivişti şi, în consecință, al oamenilor „religioşi" în sensul obişnuit al acestui cuvânt.

Termenul de „asceză", aşa cum îl înțelegem noi aici, este cel care, în limbile occidentale corespunde mai exact cu termenul sanscrit tapas; este adevărat că acesta conține o idee care nu este direct exprimată de celălalt, dar această idee nu intră mai puțin strict în noțiunea care se poate constitui pentru asceză. Sensul prim al lui tapas este acela de „căldură"; în cazul despre care este vorba, această căldură este cea a unui foc interior[6] care trebuie să ardă ceea ce kabaliştii numesc „coji", adică de a distruge tot ceea ce, în ființă, este un obstacol în calea realizării spirituale; este ceva care caracterizează, în general, orice metodă pregătitoare pentru această realizare, metodă care, din acest punct de vedere, poate fi considerată ca o „purificare" prealabilă pentru obținerea unei stări spirituale efective[7].

Dacă tapas are adesea sensul de efort dificil sau dureros aceasta nu este pentru că se atribuie o valoare sau o

---

nu există nicio comună măsură între o stare condiționată oarecare şi o stare necondiționată.

[6] Raportul acestui foc interior cu „sulful" hermetiştilor, care este conceput ca un principiu de natură ignifică, este prea evident pentru a nu indica aceasta în trecere (a se vedea *La Grande Triade*, cap.XII.) [A se vedea de asemenea René Guénon, *Marea Triadă*, trad. Daniel Hoblea, Ed. Herald, Bucureşti, 2005].

[7] Aceasta se apropie de ceea ce noi am spus despre adevărata natură a probelor inițiatice (a se vedea *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXV.)

importanță specială suferinței ca atare, nici că aceasta este privită ca ceva mai mult decât un „accident"; ci pentru că, prin natura lucrurilor, detașarea de contingențe este în mod necesar totdeauna dificilă pentru individ, a cărui existență aparține, de asemenea, ordinului contingent. Nu este nimic aici care să fie asimilabil cu o „ispășire" sau cu o „pedeapsă", idei care joacă un rol important în ascetism înțeles în sensul cel mai obișnuit și care au fără îndoială rațiunea lor de a fi dintr-un anume unghi al punctului de vedere religios, dar care nu și-ar fi găsit loc în domeniul inițiatic, nici în tradițiile care nu au îmbrăcat o formă exterioară religioasă[8].

În fond, am putea spune că orice asceză adevărată este în mod esențial un „sacrificiu" și am avut ocazia să vedem în altă parte că, în toate tradițiile, sacrificiu, sub orice formă s-ar prezenta, constituie un act ritual prin excelență, cel în care se rezumă oarecum toate celelalte. Ceea ce este astfel sacrificat gradual în asceză[9] sunt toate contingențele de care trebuie să se degajeze ființa ca tot atâtea legături sau obstacole care-l împiedică să se ridice la o stare superioară[10]; dar dacă el poate și trebuie să sacrifice aceste contingențe, aceasta înseamnă că acestea

---

[8] În traducerile orientaliștilor se întâlnesc frecvent cuvintele „pedeapsă" și „pedepsit" care nu se aplică în niciun fel la ceea ce constituie obiectul vizat, în timp ce „asceză" și „ascetism" ar conveni perfect în majoritatea cazurilor.

[9] Spunem gradual deoarece este vorba despre un proces metodic și este lesne de înțeles că, în afara cazurilor rare, excepționale, detașarea completă nu se poate opera dintr-o dată.

[10] Pentru această ființă se poate spune că aceste contingențe sunt distruse ca atare, adică în măsura în care sunt lucruri manifestate, căci ele nu există cu adevărat pentru el, deși subzistă fără să se schimbe pentru alte ființe; dar de altfel această distrugere aparentă este în realitate o „transformare", căci este de la sine înțeles că din punct de vedere principial, nimic din ceea ce este nu va fi vreodată distrus.

fac parte, oarecum, din el însuşi, într-un mod anume[11]. Cum individualitatea însăşi nu este decât o contingenţă, asceza, în semnificaţia sa cea mai completă, nu este în definitiv altceva decât împlinirea sacrificiului „eului" pentru a realiza conştiinţa „Sinelui".

[11] Ne putem aminti aici de simbolismul „porţii strâmte", care nu poate fi trecută de acela care, ca şi „bogaţii" despre care se vorbeşte în Evanghelie, nu a ştiut să se lepede de contingenţe, sau care, „vrând să-şi salveze sufletul (adică „eul") îl pierde" pentru că nu poate, în aceste condiţii, să se unească efectiv cu principiul permanent şi imuabil al fiinţei sale.

CAPITOLUL XX

GURU ŞI UPAGURU

Dacă vorbim adesea despre rolul iniţiatic al unui Guru sau Maestrul spiritual (ceea ce de altfel nu înseamnă că cei care vorbesc despre asta înţeleg totdeauna foarte exact despre ce este vorba), în schimb, o altă noţiune este trecută sub tăcere: este cea care desemnează ceea ce tradiţia hindusă numeşte upaguru. Prin aceasta trebuie înţeles orice fiinţă, oricare ar fi aceea, a cărui întâlnire este pentru cineva ocazia sau punctul de plecare pentru o anumită dezvoltare spirituală; într-un mod general nu este necesar ca această fiinţă să fie ea însăşi conştientă de rolul pe care îl joacă. În rest, dacă noi vorbim aici de o fiinţă, am putea la fel de bine să vorbim de un lucru sau chiar de o împrejurare oarecare ce provoacă acelaşi efect; aceasta ne aduce la ceea ce noi am spus adesea că nu contează cine poate, după caz, să acţioneze în această privinţă ca o „cauză ocazională". Este de la sine înţeles că nu este o cauză în sensul propriu al acestui cuvânt şi că în realitate cauza adevărată se găseşte în natura însăşi a celui asupra căruia se exercită această acţiune, aşa cum arată şi faptul că ceea ce are un atare efect asupra lui poate să nu aibă niciunul asupra altuia.

Adăugăm că, astfel înţeles, upaguru ar putea în mod natural să fie mai mulţi pe parcursul aceleiaşi dezvoltări spirituale, căci fiecare dintre ei are un rol tranzitoriu şi nu poate acţiona eficace decât într-un anume moment determinat, în afara căruia intervenţia sa nu ar mai avea importanţă aşa cum nu au majoritatea lucrurilor care sunt

în contact cu noi în fiecare moment şi pe care le privim ca fiind mai mult sau mai puţin indiferente.

Desemnarea de upaguru indică faptul că nu are decât un rol accesoriu şi subordonat, care, în fond, ar putea fi considerat ca acela al unui auxiliar al adevăratului Guru; acesta din urmă trebuie să ştie să utilizeze toate circumstanţele favorabile dezvoltării discipolilor săi, conform posibilităţilor şi aptitudinilor fiecăruia din ei şi chiar, dacă este cu adevărat un Maestru spiritual în sensul total al acestui cuvânt, îi poate provoca el însuşi manifestarea la momentul potrivit. Am putea spune chiar că, într-un anume fel, nu sunt decât „prelungiri" ale unui Guru la fel cum instrumentele şi mijloacele diverse utilizate de o fiinţă pentru a exersa sau amplifica acţiunea sa sunt tot atâtea prelungiri ale acestuia; şi, prin urmare, este evident că rolul propriu al lui nu este în niciun fel diminuat prin aceasta, ci că, dimpotrivă, el găseşte posibilitatea de a-l exercita mai complet şi într-un mod mai adaptat la natura fiecărui discipol, diversitatea indefinită a împrejurărilor permiţând totdeauna să se găsească oarecare corespondenţe cu cea a naturilor individuale.

Ceea ce noi am spus se aplică la cazul pe care-l putem considera ca normal sau care ar trebui, cel puţin, să fie aşa în ceea ce priveşte procesul iniţiatic, adică atunci când acesta implică prezenţa efectivă a unui Guru uman; înainte de a trece la consideraţii de un alt ordin, care se aplică în mod egal la cazuri mai mult sau mai puţin excepţionale care pot exista în afara celor normale, este nevoie să facem o altă precizare. Când iniţierea propriu-zisă este conferită de cineva care nu are calităţile cerute pentru a îndeplini funcţia unui Maestru spiritual, şi care, în consecinţă, acţionează numai ca un „transmiţător" de influenţă, ataşată ritului pe care-l practică, un atare iniţiator poate de asemenea fi asimilat în mod propriu unui upaguru, care are ca atare o importanţă cu totul particu-

lară și într-o oarecare măsură unică în felul său, deoarece intervenția sa este cea care determină în mod real „a doua naștere", și aceasta chiar dacă inițierea trebuie să rămână doar virtuală. Acest caz este singurul în care upaguru trebuie obligatoriu să aibă conștiința rolului său, cel puțin pe o anumită treaptă; adăugăm această restricție deoarece, atunci când este vorba despre organizații inițiatice mai mult sau mai puțin degenerate sau diminuate, se poate ajunge la situația în care inițiatorul să fie necunoscător al adevăratei naturi a ceea ce transmite și să nu aibă nicio idee despre eficacitatea inerentă riturilor, ceea ce, așa cum am explicat în alte ocazii, nu împiedică în niciun fel ca acestea să fie valabile de vreme ce sunt practicate în mod corect și în condițiile cerute. Numai că, bineînțeles, în lipsa unui Guru, inițierea primită riscă serios de a nu deveni niciodată efectivă, în afară de câteva cazuri excepționale despre care vom vorbi altădată; tot ceea ce vom spune pentru moment, chiar dacă [e adevărat] teoretic, este că nu există o imposibilitate absolută, lucrul fiind aproape la fel de rar cum este și rataşarea inițiatică obținută în afara mijloacelor obișnuite, în așa fel încât este puțin util de luat în considerație când ne referim la ceea ce este susceptibil de o aplicare mai extinsă.

Acestea fiind spuse, vom reveni la considerații privind pe upaguru în general, rămânându-ne să precizăm o semnificație mai profundă decât cea pe care am arătat-o până aici, căci Guru uman nu este decât reprezentarea exteriorizată și „materializată" a adevăratului „Guru interior", iar necesitatea sa este datorată incapacității inițiatului, care nu a ajuns la o anumită treaptă de dezvoltare spirituală, de a intra în comunicare conștientă cu acesta. Că există sau nu un Guru uman, Guru interior este totdeauna prezent în toate cazurile, deoarece el nu face decât una cu „Sinele" însuși; în acest punct de vede-

re trebuie să ne plasăm dacă vrem să înţelegem deplin realităţile iniţiatice; sub acest raport nu există excepţii ca cele la care făceam referire mai înainte, ci numai modalităţi diverse în funcţie de care se exercită acţiunea acestui Guru interior. Faţă de Guru uman, dar pe o treaptă inferioară şi „parţial" dacă ne putem exprima astfel, diverşii upaguru sunt manifestările sale; ca atare, ei sunt, am putea spune, aparenţele pe care le îmbracă pentru a comunica, în măsura în care este posibil, cu fiinţa care nu poate încă să se pună în legătură directă cu el, în aşa fel încât comunicarea nu se poate efectua decât prin intermediul acestor „suporturi" exterioare. Aceasta permite să se înţeleagă, de pildă, de ce se spune că bătrânul, bolnavul, cadavrul şi călugărul întâlniţi succesiv de viitorul Buddha erau înfăţişările pe care Devaş-ii le luaseră dorind să îl conducă la iluminare, aceşti Deva nefiind decât aspecte ale acestui Guru interior. Nu trebuie neapărat să înţelegem prin aceasta că nu erau decât simple „apariţii", cu toate că este posibil în anumite cazuri. Realitatea individuală a fiinţei care joacă rolul de upaguru nu este deloc afectată, nici distrusă prin aceasta; dacă ea dispare, totuşi, într-un fel, înaintea realităţii de ordin superior al cărei „suport" ocazional şi momentan este, aceasta se întâmplă numai pentru cel căruia i se adresează în mod special „mesajul" şi care, conştient sau mai des neconştient, a devenit astfel purtător.

Pentru a preveni orice neînţelegere, vom adăuga că ar trebui să ne ferim a interpreta ceea ce am spus mai înainte, în sensul că manifestările acestui Guru interior ar constitui numai ceva „subiectiv"; nu în acest mod îl înţelegem şi din punctul nostru de vedere „subiectivitatea" nu este decât cea mai vană iluzie. Realitatea superioară despre care vorbim se situează dincolo de domeniul „psihologic" şi de cel „subiectiv" [care nu au în realitate] niciun sens; unii vor putea chiar să găsească prea

evident acest lucru pentru a mai insista, dar cunoaștem prea bine mentalitatea majorității contemporanilor noștri pentru a considera că atare precizări sunt departe de a fi inutile; oare nu am văzut oameni care, atunci când este vorba despre „Maestrul spiritual", ajung să traducă termenul prin „directeur de conscience"?

CAPITOLUL XXI

ADEVĂRAȚII ȘI FALȘII ÎNVĂȚĂTORI SPIRITUALI[1]

Am insistat adesea asupra distincției care trebuie făcută între inițierea propriu-zisă, care este rataşarea pur şi simplu la o organizație inițiatică, implicând în mod esențial transmiterea unei influențe spirituale, şi mijloacele care vor putea apoi fi utilizate pentru a contribui la a face efectivă o inițiere care nu era în primă fază decât virtuală, mijloace a căror eficacitate este în mod natural subordonată, în toate cazurile, condiției indispensabile a unei rataşări prealabile. Aceste mijloace în măsura în care constituie ajutorul adus din afară activității interioare din care trebuie să rezulte dezvoltarea spirituală a ființei (şi este necesar să se înțeleagă că nu pot înlocui niciodată şi în niciun fel activitatea însăşi) pot fi desemnate, în ansamblul lor, de termenul „învățătură inițiatică"[2], luându-l în sensul cel mai extins, şi nelimitându-l la comunicarea anumitor date de ordin doctrinar, dar cuprinzând în mod egal tot ceea ce, în orice formă, este de natură să conducă pe inițiat în activitatea pe care o desfăşoară, la o realizare spirituală pe o treaptă oarecare.

---

[1] În original: *instructeurs spirituels* - noi am preferat traducerea „învățători spirituali" dat fiind faptul că termenul „instructor" a căpătat sensuri atât de îndepărtate de vreo activitate spirituală încât utilizarea lui ar crea un disconfort semantic lesne de înțeles. - [Nota trad.]

[2] Ghilimelele aparțin traducătorului.

Ceea ce este mai dificil, și mai degrabă în vremea noastră, nu este, în mod cert, de a obține o rataşare inițiatică, ceea ce nu este câteodată chiar aşa de greu[3], ci de a găsi un învățător realmente calificat, capabil, adică, să îndeplinească funcția de ghid spiritual, aşa cum am spus, aplicând toate mijloacele potrivite cu propriile sale posibilități, în afara cărora este în mod evident imposibil, chiar pentru un Maestru perfect, să obțină vreun rezultat efectiv. Fără un asemenea învățător, aşa cum am explicat mai înainte inițierea, fiind totuşi valabilă în sine, de vreme ce influența spirituală a fost cu adevărat transmisă printr-un rit corespunzător[4], ar rămâne pentru totdeauna virtuală, în afară de foarte rarele cazuri excepționale. Ceea ce măreşte dificultatea, este faptul că cei care au pretenția de a fi ghizi spirituali, fără a fi în niciun fel calificați pentru a juca acest rol, nu au fost, probabil, numeroşi decât în zilele noastre; pericolul care decurge de aici este cu atât mai mare cu cât, în fapt, aceşti oameni au în general facultăți psihice foarte puternice şi mai mult sau mai puțin anormale, ceea ce nu dovedeşte nimic din punctul de vedere al dezvoltării spirituale şi este chiar un indicator mai degrabă defavorabil din această privință, dar, care nu sunt mai puțin susceptibili de a crea iluzii şi de a le impune tuturor celor care sunt insuficient avertizați şi care, prin urmare, nu ştiu să facă distincțiile esențiale.

---

[3] Facem referire prin aceasta la faptul că unele organizații inițiatice au devenit mult prea "deschise", ceea ce este pentru ele una din cauzele decăderii.

[4] Trebuie reamintit că inițiatorul care acționează ca transmițător al influenței spirituale ataşate ritului nu este întotdeauna apt să joace şi rolul de învățător; dacă cele două funcțiuni sunt în mod normal reunite acolo şi atunci când instituțiile tradiționale nu au suferit nicio decădere, ele sunt departe, în condițiile actuale, de a mai fi astfel.

Nu vom insista prea mult asupra atenției ce trebuie să o acordăm acestor falși învățători, care nu pot decât să-i rătăcească pe cei ce se lasă seduși de aceștia și care vor trebui să se socotească norocoși dacă nu li s-a întâmplat nimic mai grav decât să piardă timpul. Că sunt simpli șarlatani, așa cum sunt mulți în zilele noastre, sau sunt dintre aceia care se autoiluzionează înainte de a-i iluziona pe alții, consecințele sunt aceleași și chiar, într-un anume sens, cei care sunt mai mult sau mai puțin complet sinceri (și aici putem avea multe grade) sunt poate mai periculoși prin chiar inconștiența lor. Nu mai este nevoie să adăugăm că această confundare a psihicului cu spiritualul, care este din nefericire atât de răspândită la contemporanii noștri și pe care am dezvăluit-o în multe împrejurări, contribuie într-o largă măsură la cele mai nefaste neînțelegeri în această privință; dacă adăugăm atracția față de pretinsele „puteri" și gustul pentru „fenomene" mai mult sau mai puțin extraordinare, care de altfel li se asociază aproape inevitabil, vom avea prin aceasta o explicație destul de completă a succesului anumitor falși învățători.

În același timp există o caracteristică a multora dintre ei, dacă nu a tuturor, după care pot fi recunoscuți ușor, și, cu toate că este aici una din consecințele directe și necesare a ceea ce am expus constant în legătură cu inițierea, nu credem inutil, în sensul întrebărilor care ne-au fost puse în ultimul timp referitor la diverse personaje mai mult sau mai puțin suspecte, de a o preciza încă o dată în mod explicit. Cineva care se prezintă ca un învățător spiritual fără a se rataşa la o formă tradițională determinată sau fără a se conforma regulilor stabilite de aceasta nu poate avea în mod real calitatea pe care și-o atribuie; acesta poate fi un vulgar impostor sau un „iluzionat" care ignoră condițiile reale ale inițierii; și în acest din urmă caz, mai mult decât în celălalt, ar trebui să ne temem să nu fie, cel mai des, nimic mai mult decât un

instrument în serviciu a ceva ce nici el însuși nu poate presupune. Vom spune același lucru (caracter ce se confundă în mod necesar cu cel precedent până la un anumit punct) despre oricine are pretenția de a oferi o învățătură de natură inițiatică nu contează cui și mai ales unor simpli profani, neglijând necesitatea, ca o condiție primă a eficacității sale, unei rataşări la o organizație autentică[5], sau a cuiva care procedează conform unor metode care nu sunt conforme cu cele ale vreunei inițieri recunoscute din punct de vedere tradițional.

Dacă se știau aplica aceste câteva indicații și s-ar fi respectat strict, promotorii „pseudo-inițierilor" indiferent ce formă ar fi îmbrăcat, ar fi fost aproape imediat demascați[6]; va rămâne numai pericolul ce poate veni de la reprezentanții inițierilor deviate, deși reale, și care au încetat să mai fie pe linia ortodoxiei tradiționale; dar acela este în mod cert mult mai puțin răspândit, cel puțin în lumea occidentală, și, în consecință, este mult mai puțin urgent să ne ocupăm de el în împrejurările actuale. În rest, putem spune, cel puțin, că „învățătorii" care sunt rataşați la asemenea inițieri au, în general, în comun cu ceilalți despre care vorbim, obișnuința de a-și manifesta „puterile" psihice oricând și fără niciun rost (căci nu putem considera ca atare pe aceea de a atrage discipoli sau de a-i reține prin aceste mijloace, acesta fiind scopul pe

---

[5] Reamintim că sensul termenului „organizație autentică" este acela de „organizație care are drept scop un obiectiv de natură spirituală și care este în deplin acord cu Tradiția autentică; punctul de vedere fundamental este cel metafizic și este adaptat formal la o tradiție particulară veritabilă". - [Nota trad.]

[6] Natural, nu trebuie uitat să fie numărate în categoria „pseudo-inițierilor", așa cum am mai explicat cu alte ocazii, toate cele care pretind a se baza pe forme tradiționale care actualmente nu mai există efectiv; dar acestea sunt în mod manifest de recunoscut de la prima vedere și fără să fie nevoie de o examinare de aproape a lucrurilor, în timp ce pentru celelalte situația nu este la fel de simplă.

care-l au în vedere în mod obișnuit), și de a atribui preponderența acestora unei dezvoltări excesive și mai mult sau mai puțin dezordonată a posibilităților de acest ordin, ceea ce este întotdeauna în detrimentul oricărei adevărate dezvoltări spirituale.

Pe de altă parte, în ceea ce privește pe adevărații învățători spirituali, contrastul pe care îl fac cu falșii învățători, sub diferite raporturi pe care le vom arăta, este în măsură, dacă nu să îi facă lesne de recunoscut în deplină siguranță (în sensul că aceste condiții, dacă sunt necesare, pot totuși să nu fie suficiente), cel puțin să-i ajute în mare măsură; dar trebuie făcută și o altă remarcă pentru a risipi anumite idei false. Contrar a ceea ce mulți își imaginează, nu este totdeauna necesar, pentru ca cineva să fie apt să îndeplinească acest rol între anumite limite, ca acesta să fi ajuns el însuși la realizarea spirituală completă. Ar trebui să fie clar, că este necesar mult mai puțin pentru a fi capabil să ghidezi în mod real un discipol spre primele stadii ale carierei sale inițiatice. Bineînțeles, când acela va atinge punctul dincolo de care el nu îl mai poate conduce, învățătorul care se găsește în această situație, dar care este totuși demn de acest nume, nu va ezita să-i facă cunoscut faptul că nu mai poate nimic pentru el și să-l îndrume atunci, pentru a-și continua practica [spirituală] în condițiile cele mai favorabile, fie Maestrului său dacă este posibil, fie către un alt învățător pe care-l recunoaște ca fiind mai bine calificat decât el însuși. Și când se întâmplă astfel, nu este de mirare și nimic anormal în faptul că discipolul poate depăși în final nivelul spiritual al primului său învățător, care, de altfel, dacă este cu adevărat ceea ce trebuie să fie, se va putea felicita de a fi contribuit în parte, oricât de modest, la obținerea acestui rezultat.

Gelozia și rivalitățile individuale nu au niciun loc în adevăratul domeniu inițiatic, în timp ce, dimpotrivă, ele au întotdeauna un loc important în maniera de a acționa

a falșilor învățători; și aceștia sunt cei care trebuie mereu denunțați și combătuți, de câte ori se ivește ocazia, nu numai de către Maeștrii spirituali autentici, ci și de către toți cei care au, la un nivel sau altul, conștiința a ceea ce este realmente inițiatic.

CAPITOLUL XXII

ÎNȚELEPCIUNEA ÎNNĂSCUTĂ ŞI CEA DOBÂNDITĂ

Confucius spunea discipolilor că există două feluri de înțelepți, unii din naştere, ceilalți, din care făcea parte şi el, nu au devenit astfel decât prin eforturi proprii. Trebuie amintit că „înțeleptul" (cheng) aşa cum îl înțelege el, care reprezintă treapta cea mai înaltă a ierarhiei confucianiste, constituie în acelaşi timp, aşa cum am arătat în altă parte[1], prima treaptă a ierarhiei taoiste, situându-se, într-un anume fel, la punctul limită unde se întâlnesc cele două domenii: exoteric şi esoteric. În aceste condiții ne putem întreba dacă, vorbind despre înțeleptul din naştere, Confucius a vrut numai să desemneze prin aceasta omul care posedă prin natura sa toate calitățile cerute pentru a accede efectiv şi fără altă pregătire la ierarhia inițiatică, şi care, în consecință, nu are nevoie, în primul rând, să depună eforturi, pentru a urca puțin câte puțin, prin studii mai mult sau mai puțin îndelungate şi dificile, treptele ierarhiei exterioare. Este foarte posibil şi constituie chiar interpretarea cea mai apropiată de adevăr; un atare sens este de altfel cu atât mai legitim cu cât presupune cel puțin recunoaşterea faptului că există ființe care, am putea spune, sunt destinate prin propriile posibilități să treacă imediat dincolo de acest domeniu exoteric în care Confucius însuşi a înțeles totdeauna să se mențină. Pe de altă parte, totuşi, ne putem întreba dacă, depăşind limitările inerente punctului de vedere strict

[1] *La Grande Triade*, cap. XVIII.

confucianist, înțelepciunea înnăscută nu este susceptibilă de a avea o semnificație mai extinsă și mai profundă, în care cea pe care noi o indicăm nu ar putea să fie decât un caz particular.

Este lesne de înțeles că o atare întrebare își are aici rostul său, căci, așa cum am avut ocazia să o spunem, orice cunoștință efectivă constituie o achiziție permanentă, obținută de către ființă odată pentru totdeauna și că nimic nu o poate face să o piardă. Prin urmare, dacă o ființă care a ajuns la un anumit grad de realizare într-o stare de existență trece la o altă stare, va trebui în mod necesar să poarte cu ea ceea ce a dobândit, și va apărea, deci ca „înnăscută" în această nouă stare. Bineînțeles că aici nu poate fi vorba decât de realizare rămasă incompletă, fără de care trecerea la o altă stare nu ar fi de conceput, și că, în cazul ființei care trece în starea umană, cazul care ne interesează în mod special aici, această realizare nu a ajuns până la eliberarea de condițiile existenței individuale; dar ea se poate întinde de la stările elementare până în punctul cel mai apropiat aceluia care, în starea umană, va corespunde perfecțiunii acestei stări[2]. Se poate remarca faptul că în starea primordială, toate ființele care se nășteau oameni trebuiau să fie în acest din urmă caz, deoarece posedau această perfecțiune a stării lor individuale în mod firesc și spontan, fără a avea de făcut vreun efort pentru aceasta, ceea ce înseamnă că erau pe punctul de a atinge o atare treaptă înainte de nașterea lor în stare umană; erau, deci, cu adevărat înțelepți din naștere și aceasta nu numai în accepțiunea restrânsă pe care o putea înțelege Confucius, din punctul său de vedere, ci în toată plenitudinea sensului care poate fi dat acestei expresii.

---

[2] Spunem numai punctul cel mai apropiat, deoarece, dacă perfecțiunea unei stări individuale a fost efectiv atinsă, ființa nu ar mai trece printr-o altă stare individuală.

Înainte de a merge mai departe, este bine să atragem atenția asupra faptului că este vorba aici de obținerea unei achiziții în stări de existență altele decât cea umană, ceea ce nu poate avea deci nimic în comun cu o concepție „reincarnaționistă" oarecare; în rest, aceasta, în afara rațiunilor de ordin metafizic care i se opun în mod absolut în toate cazurile, ar fi încă și mai absurdă în cel al primilor oameni, și este suficient pentru a nu mai insista. Ceea ce este poate mai important de remarcat, în mod expres, deoarece s-ar putea înțelege greșit, este că, atunci când vorbim de starea umană, această anterioritate nu trebuie concepută ca implicând în realitate și literalmente o succesiune mai mult sau mai puțin asimilabilă succesiunii temporale așa cum este ea în interiorul stării umane înseși, ci numai ca exprimând înlănțuirea cauzală de diferite stări. Acestea, într-adevăr, nu pot fi descrise ca succesive decât într-o manieră pur simbolică, dar este de la sine înțeles că, fără a recurge la un atare simbolism conform condițiilor lumii noastre, ar fi cu totul imposibil să exprimăm lucrurile inteligibil în limbaj uman. Această rezervă fiind exprimată, se poate vorbi despre o ființă care a atins deja un anumit grad de realizare înainte de nașterea sa în starea umană. Este suficient să se știe în ce sens trebuie înțeleasă aceasta pentru a ști că acest mod de a vorbi, oricât de inadecvat ar fi el, nu prezintă niciun inconvenient; și astfel că o asemenea ființă va avea de la naștere treapta corespunzătoare a acestei realizări în lumea umană, treaptă care poate duce de la cheng-jen sau înțelept confucianist până la tchen-jen sau „om veritabil".

Nu trebuie totuși să se creadă că, în condițiile actuale ale lumii terestre, această înțelepciune înnăscută poate să se manifeste cu totul spontan așa cum se întâmpla în perioada primordială, căci trebuie în mod evident ținut cont de obstacolele pe care mediul le opune. Ființa despre care este vorba va trebui să recurgă la mijloacele care există în fapt pentru a depăși aceste obstacole, ceea ce

înseamnă că nu este în niciun fel dispensată, cum din eroare am fi tentați să credem, de rataşarea la un „lanț" inițiatic, în lipsa căruia, cât este în starea umană, ar rămâne în mod simplu aşa cum a intrat [în aceasta], şi ca scufundată într-un fel de „somn" spiritual care nu îi va permite să meargă mai departe pe calea realizării sale. Ne-am putea gândi, la rigoare, că ea manifestă în exterior, fără a avea nevoie de o dezvoltare graduală, starea care este aceea de cheng-jen, deoarece ea nu este încă decât la limita superioară a domeniului exoteric; dar, pentru tot ceea ce este dincolo, inițierea propriu-zisă constituie, şi este actuală totdeauna, o condiție indispensabilă, de altfel suficientă în atare cazuri[3].

Această ființă va putea atunci să treacă în aparență prin aceleaşi trepte ca inițiatul care este în mod simplu plecat de la starea umană obişnuită, dar realitatea va fi totuşi mult diferită; nu numai inițierea, care în loc de a fi mai întâi virtuală, aşa cum este în mod obişnuit, va fi pentru el imediat efectivă, dar el va „recunoaşte" aceste trepte, dacă putem spune astfel, ca avându-le deja în el, într-un fel care poate fi comparat cu „reminiscența" platoniciană, şi care are chiar în fond, neîndoielnic, una din semnificațiile acesteia. Acest caz este de asemenea comparabil cu acela care va fi, în ordinea cunoaşterii teoretice, al cuiva care posedă deja interior conştiința anumitor adevăruri doctrinare, dar care este incapabil de a le exprima deoarece nu are la dispoziție termeni corespunzători, şi care, de îndată ce le aude enunțate, le recunoaşte imediat şi le pătrunde pe de-a întregul sensul fără a mai face vreun efort pentru a le asimila. Se poate ca să i se pară ca şi cum le-ar cunoaşte dintotdeauna atunci

[3] Singurul caz în care această condiție nu există este acela în care este vorba de realizarea descendentă, deoarece aceasta presupune că realizarea ascendentă a fost dusă până la capăt; acest caz este, deci, în mod evident cu totul altceva decât cel pe care îl avem în vedere acum.

când se va găsi în prezența riturilor şi a simbolurilor inițiatice, într-un mod în oarecare măsură „atemporal", deoarece are efectiv în el tot ceea ce, dincolo şi independent de formele particulare, le constituie esența însăşi; şi, în fapt, această cunoaştere nu are realmente niciun început temporal, deoarece ea rezultă dintr-o achiziție realizată în afara parcursului stării umane, singura care este condiționată de timp.

O altă consecință a ceea ce am spus este că, pentru a parcurge calea inițiatică, o ființă ca cea despre care am vorbit nu are nevoie de ajutorul vreunui Guru exterior şi uman deoarece, în realitate, acțiunea adevăratului Guru interior operează în ea de la început, făcând în mod evident inutilă intervenția oricărui „substitut" provizoriu, căci rolul unui Guru exterior nu este în definitiv altceva; şi acesta este cazul de excepție la care am făcut referire mai înainte. Numai că, ceea ce este indispensabil unei bune înțelegeri, acesta este un caz cu totul excepțional şi care este astfel pe măsură ce umanitatea avansează în mersul descendent al ciclului său. S-ar putea vedea în asta, ca un ultim vestigiu al stării primordiale şi al celor care l-au urmat anterior [vârstei] Kali-Yuga, vestigiu, de altfel cu necesitate de neînțeles, deoarece ființa care posedă „de drept" de la naştere calitatea de „om veritabil" sau cea care corespunde la o treaptă mai mică de realizare, nu o mai poate dezvolta în fapt într-un mod pe de-a întregul spontan şi independent de orice circumstanță contingentă. Bineînțeles, rolul contingențelor nu rămâne mai puțin redus la minimum, deoarece nu este vorba decât de o rataşare inițiatică pur şi simplu, care îi este posibil de obținut, cu atât mai mult cu cât va fi inevitabil adus la aceasta de „afinitățile" care sunt un efect al naturii sale însăşi.

Dar ceea ce trebuie mai degrabă evitat, căci există un pericol de care trebuie să se teamă totdeauna când este vorba de excepții ca aceasta, este acela că unii nu îşi pot

imagina prea lesne că un atare caz este al lor, fie că ei se simt în mod natural în căutarea unei inițieri, ceea ce adeseori indică numai că sunt gata de a intra pe această cale, și nu că au parcurs-o în parte într-o altă stare, fie că, înaintea oricărei inițieri, li s-a întâmplat să aibă oarecare „luciri" mai mult sau mai puțin vagi, de ordin probabil mai mult psihic decât spiritual, care nu au nimic extraordinar și care nu dovedesc mai mult decât că sunt niște „premoniții" oarecare pe care le poate avea orice om ale cărui facultăți sunt mai puțin limitate decât sunt în mod obișnuit cele ale actualei umanități și care, prin aceasta, se află mai puțin închise în singura modalitate corporală a individualității sale, ceea ce de altfel, într-un mod general, nu implică faptul că sunt cu adevărat calificați pentru inițiere.

Toate acestea nu reprezintă desigur decât rațiuni cu totul insuficiente pentru a pretinde să poată trece drept un Maestru spiritual și de a ajunge în mod sigur la inițierea efectivă, sau de a se lipsi de orice efort personal în vederea atingerii unui atare rezultat; adevărul ne obligă să spunem că este numai o posibilitate care există, dar că ea nu poate aparține decât unei infime minorități, prin urmare nu avem de ce ține seama de ea în mod practic. Cei care au o asemenea posibilitate vor lua seama întotdeauna la momentul potrivit, într-un mod cert și neîndoielnic și acesta este singurul lucru care contează; în ceea ce-i privește pe ceilalți, dacă se lasă antrenați de imaginațiile lor deșarte și ajung să creadă în ele și să se poarte în consecință, nu vor putea fi conduși decât la cele mai supărătoare decepții.

CAPITOLUL XXIII

ACTIVITATE INIȚIATICĂ ÎN COLECTIV ȘI „PREZENȚĂ" SPIRITUALĂ

Există forme inițiatice în care, prin chiar constituția acestora, activitatea colectivă ocupă un loc oarecum preponderent; nu vrem să spunem prin aceasta, bineînțeles, că s-ar putea substitui activității personale și pur interioare a fiecăruia sau că s-ar dispensa de ea într-un mod oarecare, dar constituie cel puțin în acest caz un element cu totul esențial, în timp ce în celelalte forme poate fi mult redus sau poate lipsi cu desăvârșire. Cazul despre care este vorba este în special cel al inițierilor care există în Occident; și fără îndoială că este în general același, pe o treaptă mai mult sau mai puțin accentuat, în toate inițierile de meserie, acolo unde se întâlnesc, căci este aici ceva care pare să fie inerent naturii însăși a acestora.

La aceasta se raportează de pildă un fapt ca cel la care am făcut referire într-un studiu recent despre Masonerie[1], despre o „comunicare" ce nu poate fi efectuată decât prin concursul a trei persoane, în așa fel încât niciuna din ele nu posedă singură puterea necesară pentru un atare efect. Putem cita, de asemenea, în aceeași ordine de idei, condiția prezenței unui anumit număr minim de asistenți, șapte de pildă, pentru ca o inițiere valabilă să poată avea loc, în timp ce sunt alte inițieri la care transmiterea, așa cum se întâlnește frecvent în special în India,

[1] A se vedea *Parole perdue et mots substitués* în numărul din decembrie 1948 al revistei *Etudes Traditionnelles*.

se operează în mod simplu de la maestru la discipol fără concursul vreunei alte persoane. Este de la sine înțeles că o asemenea diferență de modalitate trebuie să antreneze consecințe în mod egal diferite în întreg ansamblul activității inițiatice ulterioare; printre aceste consecințe, ni se pare interesant de examinat mai ales aceea care se referă la rolul pe care îl joacă Guru sau ceea ce îi ține locul.

În cazul în care transmiterea inițiatică este efectuată de către o singură persoană, aceasta asigură prin însuși faptul ca atare funcțiunea de Guru față de inițiat; puțin contează, în această privință, că sunt mai mult sau mai puțin complete calificările sale și că, așa cum se întâmplă în fapt, persoana nu este capabilă să îl conducă pe discipol decât până la o anumită treaptă sau stadiu determinat; principiul este același totdeauna: Guru este prezent încă din punctul de pornire și nu va exista niciun dubiu privind identitatea sa. În celălalt caz, dimpotrivă, lucrurile se prezintă într-un mod mult mai puțin simplu și evident și ne putem întreba legitim unde este în realitate Guru; desigur, orice „maestru" poate, totdeauna, când instruiește un „ucenic", să-i țină locul într-un anumit sens și într-o oarecare măsură, dar nu este decât într-un mod foarte relativ și chiar dacă cel care efectuează transmiterea inițiatică nu este în mod propriu decât un upaguru, cu atât mai mult este așa și pentru celelalte cazuri. De altfel, nu găsim aici nimic care să semene cu relația exclusivă a unui discipol cu un Guru unic, ceea ce constituie o condiție indispensabilă pentru a putea folosi acest termen în sensul său adevărat. În fapt se pare că în atare inițieri nu există, la drept vorbind, Maeștri spirituali care să-și exercite funcțiunea în mod continuu; dacă întâlnim, ceea ce, evident, nu se poate exclude[2], avem de-a face cu

[2] Trebuie să fi fost, cel puțin, la originea oricărei forme inițiatice determinate, numai ei având calitatea de a realiza „adaptarea" cerută prin constituția acesteia.

cazuri excepționale, iar prezența lor nu apare ca un element constant și necesar în constituirea specială a formelor inițiatice despre care este vorba. Există totuși ceva care ține locul; pentru aceasta trebuie să ne întrebăm prin cine sau prin ce este îndeplinită această funcțiune în mod efectiv într-un atare caz.

La această întrebare am fi tentați să răspundem că aici colectivitatea însăși constituită în ansamblul ei, adică de organizația inițiatică în cauză, este cea care joacă rolul de Guru. Acest răspuns ar fi în mod natural sugerat de remarca pe care am făcut-o mai înainte referitor la importanța preponderentă care este acordată activității colective; dar, totuși, fără a spune că răspunsul ar fi complet fals, este cel puțin total insuficient. Trebuie precizat că, atunci când vorbim în această privință despre colectiv, nu înțelegem prin aceasta o simplă reunire de indivizi considerați doar ca modalitate corporală, așa cum s-ar întâmpla dacă ar fi vorba despre un grup profan; ceea ce avem în primul rând în vedere este „entitatea psihică" colectivă, cărora unii i-au dat impropriu numele de „egregoră".

Vom reaminti ceea ce am spus deja despre acest subiect[3]: „colectivul" ca atare nu ar depăși în niciun fel domeniul individual, deoarece el nu este în definitiv decât un rezultat al individualităților care-l compun, deci nu merge dincolo de ordinul psihic; or, tot ce nu este decât psihic nu poate avea niciun raport efectiv și direct cu inițierea deoarece aceasta constă în mod esențial în transmiterea unei influențe spirituale, destinată a produce efecte de ordin spiritual, deci transcendent în raport cu individualitatea, de unde trebuie, în mod evident, să tragem concluzia că tot ceea ce poate face efectivă acțiunea, care este mai întâi virtuală, a acestei influențe trebuie să aibă un caracter în mod necesar supraindividual și prin

[3] A se vedea capitolul: *Influențe spirituale și „egregore"*.

aceasta, putem spune, supracolectiv. În rest, bineînțeles că nu atât ca individ uman Guru își exercită funcțiunea sa, ci în măsura în care reprezintă ceva supraindividual pentru care, în această funcțiune, individualitatea sa nu este în realitate decât un suport. Pentru ca cele două cazuri să fie comparabile, trebuie deci ca ceea ce este aici asimilabil cu un Guru să fie, nu colectivitatea în sine, ci principiul transcendent pentru care ea servește drept suport și care, singur, îi conferă un caracter inițiatic adevărat. Lucrul despre care vorbim este deci ceea ce putem numi, în sensul strict al cuvântului, o „prezență" spirituală care acționează în și prin activitatea colectivă; iar natura acestei „prezențe", fără a pretinde în niciun fel să tratăm problema sub toate aspectele, ne rămâne de explicat cât se poate de complet.

În Kabala ebraică se spune că atunci când înțelepții vorbesc între ei despre tainele divine, Shekinah stă între ei; astfel, chiar într-o formă inițiatică unde activitatea colectivă nu pare să fie în general un element esențial, o „prezență" nu este mai puțin afirmată net în această situație și s-ar putea spune că „prezența" se manifestă într-un anume fel la intersecția „liniilor de forță" care merg de la unul la altul dintre participanți, ca și cum „pogorârea" sa ar fi solicitată direct de rezultanta colectivă care se produce în acest punct determinat și care îi furnizează un suport corespunzător. Nu vom insista asupra acestei laturi poate puțin prea „tehnice" a problemei și vom adăuga numai că aici este vorba, în mod special, de activitatea inițiaților care au ajuns deja la o treaptă avansată a dezvoltării spirituale, contrar a ceea ce se întâmplă în organizațiile unde activitatea colectivă constituie modalitatea obișnuită și normală încă de la început; dar, bineînțeles, această diferență nu schimbă cu nimic principiul însuși al „prezenței" spirituale.

Ceea ce vrem să spunem trebuie, pe de altă parte, să fie pus în legătură cu aceste cuvinte ale lui Hristos: „Când

doi sau trei vor fi împreună în numele meu, eu voi fi în mijlocul lor"; această corespondență este în mod special evidentă când știm ce relație strânsă există între Mesia și Shekinah[4]. Este adevărat că, după interpretarea curentă, aceasta ar privi în mod simplu rugăciunea; dar, oricât de legitimă ar fi această aplicație în ordinea exoterică, nu există nicio rațiune pentru a o limita în mod exclusiv și pentru a nu lua în considerare o altă semnificație mai profundă, care ar fi cu atât mai mult adevărată; sau cel puțin nu ar fi alt motiv decât limitarea punctului de vedere exoteric însuși, pentru cei care nu pot sau nu vor să îl depășească. Va trebui să atragem atenția în mod special asupra expresiei „în numele meu" care se întâlnește de altfel atât de frecvent în Evanghelie, căci se pare că nu este înțeleasă în zilele noastre decât într-un mod mai puțin corect, dacă nu trece chiar neobservată; aproape nimeni nu mai înțelege ceea ce ea implică, tradițional vorbind, în realitate, sub dublul raport doctrinar și individual.

Am vorbit deja puțin despre această ultimă problemă cu mai multe prilejuri și poate că vom mai reveni asupra ei; pentru moment, vrem numai să arătăm aici o consecință foarte importantă din punctul de vedere în care ne plasăm: cu toată rigoarea, activitatea unei orga-

---

[4] Se pretinde adesea că ar exista o variantă a acestui text, care specifică numai „trei" în loc de „doi sau trei", și unii vor să interpreteze aceștia trei ca fiind corpul, sufletul și spiritul; ar fi vorba deci despre concentrarea și unificarea tuturor elementelor ființei în activitatea interioară, necesară pentru a se opera „pogorârea" influenței spirituale în centru acestei ființe. Această interpretare este desigur plauzibilă și, independent de problema de a ști exact care este textul corect, ea exprimă în sine un adevăr incontestabil, dar, în orice caz, nu exclude de fel pe aceea care se raportează la activitatea colectivă; dacă ne referim la numărul de trei care era specificat, ar trebui să admitem că el reprezintă atunci un minimum cerut pentru eficacitatea grupului, așa cum se întâmplă în anumite forme tradiționale.

nizații inițiatice trebuie totdeauna să se desfășoare „în numele" principiului spiritual din care se naște și căreia îi este destinată într-un anume fel în lumea noastră[5]. Acest principiu poate fi mai mult sau mai puțin specializat, conform modalităților proprii fiecărei organizații inițiatice; dar, fiind de natură pur spirituală, așa cum cere, evident, însuși scopul oricărei inițieri, este totdeauna, în definitiv, expresia unui aspect divin și este o emanație directă a acestuia care constituie în mod propriu „prezența" care inspiră și conduce activitatea inițiatică în colectiv, pentru ca aceasta să producă rezultate efective pe măsura capacităților fiecăruia dintre cei care fac parte din acesta.

[5] Orice formulă rituală alta decât cea care corespunde aceleia despre care vorbim aici nu poate, deci, dacă îi este substituită, să fie considerată decât ca reprezentând o diluare, datorată unei necunoașteri sau unei ignoranțe mai mult sau mai puțin complete a ceea ce este în realitate „numele" și implică în consecință o anumită degenerare a organizației inițiatice, deoarece această substituire arată că aceasta nu mai este pe deplin conștientă de natura reală a relației care o unește cu principiul ei spiritual.

CAPITOLUL XXIV

DESPRE ROLUL UNUI GURU

Am avut ocazia, în ultimul timp, să constatăm la unii, în legătură cu rolul unui Guru[1] neînțelegeri și exagerări de natură a ne vedea obligați să revenim încă o dată asupra acestei probleme pentru a pune lucrurile cât de cât la punct. Am fi aproape tentați, în prezența anumitor afirmații, să regretăm de a fi insistat noi înșine asupra acestui rol atât cât am făcut-o în nenumărate rânduri; este adevărat că mulți au tendința de a-i micșora importanța, dacă nu chiar de a nu o cunoaște deloc și aceasta ne-a făcut să insistăm; dar, de data aceasta avem în vedere erorile ce conțin un sens contrar.

Astfel, sunt unii care merg până la a pretinde că nimeni nu va putea vreodată atinge Eliberarea dacă nu are un Guru și, în mod natural, înțeleg prin asta un Guru uman; vom remarca mai întâi că aceștia ar face mult mai bine dacă s-ar preocupa de lucruri mai puțin îndepărtate de ei decât de scopul ultim al realizării spirituale și de a se mulțumi cu a avea în vedere problema referitoare la primele etape ale acesteia, care sunt de altfel, cele pentru care prezența unui Guru este în mod special necesară. Nu trebuie uitat că un Guru uman nu este în realitate, așa cum am mai spus, decât o reprezentare exterioară și ca un „substitut" al adevăratului Guru interior, în așa fel

[1] Cu toate că termenul aparține tradiției hinduse, vom înțelege aici prin acesta, pentru a simplifica limbajul, un Maestru spiritual în sensul cel mai general, oricare ar fi forma tradițională în care apare.

încât necesitatea sa este datorată numai faptului că inițiatul, deoarece nu a ajuns la un anume grad de dezvoltare spirituală, este încă incapabil de a intra direct în comunicare conștientă cu acesta. Aceasta este, în orice caz, ceea ce limitează la primele stadii necesitatea ajutorului unui Guru uman, și specificăm primele stadii pentru că este de la sine înțeles că această comunicare despre care este vorba devine posibilă pentru o ființă cu mult înainte de a atinge Eliberarea.

Acum, ținând seama de această restricție, putem noi considera această necesitate ca absolută, sau, cu alte cuvinte, prezența unui Guru uman este în toate cazurile riguros indispensabilă la începutul realizării, adică, dacă nu pentru a conferi o inițiere valabilă, ceea ce ar fi cu adevărat absurd, cel puțin pentru a face efectivă o inițiere care, fără această condiție, ar rămâne pentru totdeauna virtuală? Oricât de important ar fi în mod real rolul unui Guru, și nu suntem noi cel care ne gândim să îl contestăm, suntem nevoiți să spunem că o atare aserțiune este cu totul falsă și aceasta pentru mai multe motive, din care primul este că există cazuri excepționale de ființe la care o transmitere inițiatică pur și simplu este suficientă, fără ca un Guru să intervină un vreun fel oarecare, pentru „a trezi" imediat achizițiile spirituale obținute în celelalte stări de existență; oricât de rare ar fi aceste cazuri, ele dovedesc cel puțin că nu există nicio necesitate de principiu. Dar mai există un alt lucru care este mult mai important de luat în seamă aici, deoarece nu este vorba despre cazuri excepționale despre care am putea spune pe bună dreptate că nu avem de ce să ținem cont de ele din punct de vedere practic, și anume căile perfect normale: există forme inițiatice care, prin însăși constituția lor, nu ar implica în niciun fel că cineva trebuie să îndeplinească funcțiunea de Guru în sensul propriu al acestui cuvânt și acest caz este mai degrabă acela al anumitor forme în care activitatea colectivă deține un loc prepon-

derent, rolul unui Guru fiind jucat nu de către un individ uman, ci de o influenţă spirituală efectiv prezentă pe parcursul acestei activităţi[2].

Fără îndoială, există aici un anume dezavantaj, în sensul că o atare cale este în mod evident mai puţin sigură şi mai dificil de urmat decât aceea în care iniţiatul beneficiază de controlul constant al unui Maestru spiritual. Dar este aici şi o altă problemă şi ceea ce contează din punctul de vedere în care ne plasăm acum este că existenţa însăşi a acestor forme iniţiatice, care îşi propun, în mod necesar, acelaşi scop ca şi celelalte, şi care, în consecinţă, trebuie să pună la dispoziţia aderenţilor lor mijloace suficiente pentru a-l atinge atunci când sunt pe deplin calificaţi, dovedeşte amplu că prezenţa unui Guru nu ar fi privită ca însemnând o condiţie indispensabilă în toate cazurile. Este de altfel bine înţeles că poate există sau nu un Guru uman, dar Guru interior este totdeauna prezent, deoarece el nu face decât una cu „Sinele" însuşi; că, pentru a se manifesta acelora care nu pot încă avea conştiinţa imediată a acestuia, ia ca suport o fiinţă umană sau o

---

[2] Este de remarcat în această privinţă că, până şi în formele iniţiatice unde funcţiunea unui *Guru* există în mod normal, ea nu este totuşi strict indispensabilă în fapt: astfel, în iniţierea islamică, anumite *turuq* [pluralul de la *tariqah* = cale şi organizaţie iniţiatică - nota trad.], în special în condiţiile actuale, nu mai sunt conduse de un adevărat *Shaikh* capabil să joace efectiv rolul unui Maestru spiritual, ci numai de către *khulafā* [pluralul de la *khalif* = înlocuitor, cel care ţine locul - nota trad.] care nu pot face nimic altceva decât să transmită autorizat [şi valabil] influenţa iniţiatică; nu e mai puţin adevărat că, atunci când se întâmplă astfel, *barakah* [= influenţa spirituală, binecuvântarea - nota trad.] *Shaikh*-ului fondator al acelei *tariqah* poate foarte bine, cel puţin pentru individualităţile bine dotate, şi în virtutea acestei simple rataşări la *silsilah* [= lanţ iniţiatic, ascendenţa iniţiatică şi totodată continuitatea transmiterii autentice a iniţierii - Nota trad.] să suplinească absenţa unui *Shaikh* viu în acel moment şi acest caz devine atunci cu totul comparabil cu cel despre care am amintit.

influență spirituală „ne-încarnată", ceea ce nu constituie decât o diferență de modalitate care nu afectează cu nimic în mod esențial.

Am spus mai înainte că rolul unui Guru, acolo unde există, este important mai degrabă la începutul inițierii efective, și aceasta poate să pară cu totul evident, căci este firesc ca un inițiat să aibă tot atâta nevoie de a fi îndrumat cu cât este mai puțin avansat pe cale; această observație conține deja, implicit, respingerea unei alte erori pe care am constatat-o, și care constă în a pretinde că nu poate fi cu adevărat un guru decât acela care a ajuns la finalul realizării spirituale, adică la Eliberare. Dacă era cu adevărat așa, aceasta ar fi fost mai degrabă descurajant pentru cei care caută să obțină ajutorul unui Guru, căci este limpede că șansele pe care le-ar fi avut de a-l întâlni ar fi fost extrem de reduse; dar, în realitate, pentru ca cineva să poată juca eficace acest rol de Guru la început, ar fi fost suficient să fie capabil să-și conducă discipolul până la o anumită treaptă de inițiere efectivă, ceea ce este posibil chiar dacă el-însuși nu ar fi fost dincolo de aceasta[3]. Pentru aceasta, dorința puternică a unui Guru adevărat, am putea spune, trebuie să fie mai curând de a-și face discipolul capabil să-l depășească în cel mai scurt timp posibil, fie recomandându-l, când nu îl poate conduce mai departe, unui alt Guru care are competență mai extinsă decât a sa[4], fie, dacă este capabil, să-l

---

[3] Această capacitate presupune de altfel, în afară de dezvoltarea spirituală corespunzătoare posedării acestei trepte, anumite calități speciale, în așa fel încât, printre cei care posedă aceleași cunoștințe de un ordin oarecare, nu toți sunt apți, în mod egal, să îi învețe pe alții.

[4] Trebuie să fie bine înțeles că această schimbare nu se poate opera niciodată regulat și legitim decât cu autorizarea primului *Guru* și chiar la inițiativa acestuia, căci numai el singur, și nu discipolul său, este cel care poate aprecia dacă rolul său s-a terminat față de discipol și de asemenea dacă celălalt *Guru* este realmente capabil de a-l conduce mai departe decât l-a condus el, după posibilitățile

conducă până în punctul în care acesta să poată stabili comunicarea conştientă şi directă cu Gurul interior; şi în acest din urmă caz, este tot atât de adevărat, fie dacă Gurul uman este realmente un jīvan-mukta, fie că el nu posedă decât o treaptă inferioară a realizării spirituale.

Nu am terminat cu toate concepţiile greşite care circulă în anumite medii şi printre care se află una ce ne pare în mod special periculoasă; sunt oameni care-şi imaginează că se pot considera ca rataşaţi la una din formele tradiţionale prin simplul fapt că Gurul lor aparţine acesteia, sau cel puţin cel pe care-l consideră ei astfel, şi fără ca ei înşişi să aibă vreo legătură cu aceasta sau să practice vreun rit anume. Va trebui să fie bine înţeles că această pretinsă rataşare nu are nicio valoare efectivă, că nu are nici cea mai mică realitate; ar fi prea uşor, într-adevăr să te rataşezi la o tradiţie fără alte condiţii decât aceea, iar aici nu vedem decât efectul unei necunoaşteri complete a necesităţii practicării unui exoterism, care, în cazul unei iniţieri ce derivă dintr-o tradiţie determinată şi nu exclusiv esoterică, nu poate fi decât cel al acestei tradiţii[5]. Cei care gândesc astfel se cred, fără îndoială, trecuţi dincolo de toate formele, dar eroarea lor este şi mare, căci nevoia pe care o încearcă de a apela la un Guru este o probă suficientă că nu au ajuns acolo [unde ei se cred][6]; că Gurul a ajuns sau nu [la gradul de realizare spirituală conside-

---

sale. Adăugăm că o astfel de schimbare poate avea uneori un motiv cu totul diferit şi este datorată numai faptului că *Guru* constată că discipolul, prezentând anumite particularităţi ale naturii sale individuale, poate fi îndrumat mai eficace de către un altul.

[5] Luăm aici cuvântul „exoterism" în accepţiunea sa cea mai largă, pentru a desemna partea unei tradiţii care se adresează tuturor fără deosebire şi care constituie baza normală a oricărei iniţieri corespunzătoare.

[6] Există aici ceva contradictoriu, căci, dacă ar fi putut ajunge în acest punct înainte de a avea un *Guru*, ar fi fost neîndoielnic cea mai bună dovadă că acesta nu este indispensabil cum afirmă în altă parte.

rat], aceasta nu schimbă cu nimic în ceea ce privește discipolii și chiar nu îi privește în niciun fel.

Ceea ce este și mai ciudat, trebuie spus, este faptul că aceștia își pot găsi un Guru care acceptă discipoli ce se află în asemenea situații și fără să le fi corectat în prealabil această eroare; numai aceasta ar fi de natură să nască serioase dubii despre realitatea calității sale spirituale. În fine, orice Maestru spiritual adevărat trebuie în mod necesar să-și exercite funcțiunea în conformitate cu o tradiție determinată; când nu este astfel, acesta este un semn care permite lesne recunoașterea că nu avem de-a face decât cu un fals Maestru spiritual, care, de altfel, în anumite cazuri, poate să nu fie de rea credință, dar să se autoiluzioneze din ignoranță față de condițiile reale ale inițierii; am explicat suficient și credem că nu ar mai fi util să insistăm[7]. Este important, de altfel, căci trebuie prevăzute toate obiecțiile de a face o distincție foarte clară între acest caz și cel în care se ajunge ca, accidental într-un anume fel, și în afara funcției sale tradiționale, un Maestru spiritual dă nu numai lămuriri de ordin doctrinar, ceea ce nu ar crea dificultăți, ci și anumite sfaturi de ordin practic persoanelor care nu aparțin propriei sale tradiții. Trebuie să înțelegem că nu poate fi vorba decât de simple sfaturi, care, ca și cei care ar putea veni din alte tradiții, își trag valoarea cunoștințelor ca și cel care le oferă, din condiția simplă de individ uman, și nu ca reprezentant al unei anumite tradiții, și care nu l-ar pune în niciun fel, față de el, pe acela care le primește în situația de discipol în sensul inițiatic al acestui cuvânt. Aceasta nu are nimic în comun cu pretenția de a conferi o inițiere oamenilor care nu întrunesc condițiile necesare pentru a o primi cu adevărat, condiții printre care figurează totdeauna cu necesitate rataşarea corectă și efectivă la tradiția căreia îi aparține forma inițiatică considerată, cu toate

[7] A se vedea cap. *Adevărați și falși învățători spirituali.*

obligațiile rituale care sunt implicate în mod esențial; şi trebuie spus clar că, în lipsa acestei rataşări, relația care uneşte pe aşa-zisul discipol de Gurul său nu este, la drept vorbind, în sine, ca legătură inițiatică, decât pur şi simplu o iluzie.

CAPITOLUL XXV

DESPRE TREPTELE INIȚIATICE

Am fost foarte mirat să constatăm în ultimul timp că unii, despre care credeam că au înțeles mult mai bine ceea ce am spus în mai multe rânduri despre inițiere, utilizează noțiuni cu totul nepotrivite în privința unor aspecte care sunt totuși relativ simple. Astfel că am auzit emițându-se aserțiunea, pe deplin inexplicabilă din partea cuiva care are sau ar trebui să aibă o cunoaștere cât de cât corectă despre aceste lucruri, că, între starea spirituală a unui inițiat care este numai „intrat pe cale" și „starea primordială", nu există nicio stare intermediară. Adevărul este că există nu una, ci o mulțime de stări, căci calea „micilor mistere", prin care se ajunge la dobândirea „stării primordiale", este în mod cert dificil de parcurs și, în fapt, puțini ajung la capătul ei; cum s-ar putea susține că toți cei care sunt pe această cale sunt realmente în același punct și că nu există unii care au ajuns în etape diferite?

De altfel, dacă lucrurile ar sta așa, cum se face că formele inițiatice care se raportează în mod propriu la „micile mistere" cuprind în general o pluralitate de trepte, de exemplu trei în anumite cazuri ale acestora, șapte în altele, pentru a nu ne referi decât la cele mai cunoscute, și la ce ar putea corespunde acestea? Am citat de asemenea o enumerare taoistă în care, între starea de „om înțelept" și cea de „om adevărat" se menționează alte două trepte intermediare[1]; acest exemplu este foarte

[1] A se vedea *La Grande Triade*, cap. XVIII.

clar, deoarece „starea primordială", care este aceea a „omului adevărat", este în mod expres situată pe cea de a patra treaptă a unei ierarhii inițiatice. În toate cazurile, și oricum ar fi repartizate, aceste trepte nu pot, cel puțin teoretic, sau, dacă vrem, simbolic, când este vorba despre o inițiere simplă virtuală, să reprezinte nimic altceva decât diferitele etape ale unei inițieri efective, cărora le corespund în mod necesar tot atâtea stări spirituale distincte care sunt ale realizării succesive; dacă lucrurile stăteau altfel, ele ar fi fost cu totul lipsite de orice semnificație. În realitate, treptele intermediare ale inițierii pot fi în multitudine indefinită, și trebuie să fie bine înțeles că cei care sunt într-o organizație inițiatică nu constituie niciodată decât un anume fel de clasificare mai mult sau mai puțin generală și „schematică", limitată la considerarea anumitor etape principale sau mai clar caracterizate, ceea ce explică, de altfel, diversitatea acestor clasificări[2]. Este de la sine înțeles că, chiar dacă o organizație inițiatică, pentru un motiv oarecare legat de „metodă", nu conferă trepte net distincte și marcate prin rituri speciale pentru fiecare din ele, aceasta nu înseamnă că aceleași etape nu există pentru cei care sunt rataşați la aceasta, cel puțin atunci când trec la inițierea efectivă, căci nu există niciun mijloc de a atinge direct scopul final.

Mai putem prezenta lucrurile și într-o altă manieră, care le face, poate, și mai „tangibile": am explicat că inițierea în „micile mistere" ia omul în mod natural din starea actuală în care acesta se află, îl face să urce, într-un fel oarecare, ciclul, parcurs în sensul descendent de către umanitate în cursul istoriei sale, pentru a ajunge, în final, până la „starea primordială"[3]. Or, este evident că între aceasta și starea actuală a umanității există multe stadii

---

[2] A se vedea *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLIV.

[3] A se vedea *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXIX.

intermediare, așa cum o dovedește distincția tradițională dintre cele patru vârste, în interiorul fiecăreia din ele putându-se stabili alte subdiviziuni; degenerarea spirituală nu s-a produs dintr-o dată, ci în etape succesive și, în mod logic, regenerarea nu se poate opera decât parcurgând aceleași etape în sens invers și apropiindu-se astfel gradual de „starea primordială" pe care trebuie să o dobândească.

Vom înțelege mai bine decât s-ar putea crede, că nu există trepte distincte pe parcursul practicării „marilor mistere", adică între starea de „om adevărat" și cea de „om transcendent"; ar fi de asemenea fals, dar cel puțin această iluzie ar fi mai ușor de explicat. Există totuși multiple stări supra-individuale, printre care unele sunt în realitate foarte îndepărtate de starea necondiționată, singura în care este realizată „Eliberarea" sau „Identitatea Supremă". Dar, de îndată ce o ființă a depășit „starea primordială" pentru a atinge o stare supra-individuală, oricare ar fi aceea, oricine se află încă în starea individuală umană, o pierde din vedere oarecum, așa cum un observator a cărui vedere ar fi limitată la un plan orizontal nu ar putea cunoaște dintr-o verticală decât punctul de întâlnire cu acest plan, toate celelalte scăpându-i în mod necesar. Acest punct care corespunde în mod propriu „stării primordiale" este deci, în același timp, așa cum am mai spus-o, unica „urmă" a tuturor stărilor supra-umane; pentru aceasta, în starea umană, „omul transcendent" și cei care au realizat numai stări supra-individuale care mai sunt condiționate încă, sunt cu adevărat „indiscernabili" între ei, așa cum este „omul adevărat" care nu a ajuns totuși decât în centrul stării umane și nu este actualmente în posesia niciunei stări superioare[4].

Această notă nu are altă menire decât să amintească anumite noțiuni pe care le-am expus deja, dar care par a

[4] A se vedea *La Grande Triade*, cap.XVIII.

nu fi întotdeauna suficient de bine înțelese; iar noi am considerat că este cu atât mai mult necesar să revenim asupra lor, cu cât este realmente mai periculos pentru cei care nu sunt decât în primul stadiu al inițierii, de a-şi imagina că sunt deja, fie-ne permisă exprimarea, imediat candidați la realizarea „stării primordiale". Este adevărat că sunt unii care merg mult mai departe şi care se autoiluzionează că, pentru a obține imediat „Eliberarea" este suficient să simtă o dorință sinceră, însoțită de o încredere absolută într-un Guru, fără a mai face nici cel mai mic efort de acțiune prin sine-însuşi; desigur, credem că visăm când suntem în prezența unor asemenea aberații!

CAPITOLUL XXVI

ÎMPOTRIVA „CHIETISMULUI"[5]

Deşi am vorbit adesea despre diferenţele profunde care separă misticismul de orice este de ordin esoteric şi iniţiatic, nu credem inutil să revenim asupra unui punct special al acestei probleme, având ocazia să constatăm că există încă o eroare destul de răspândită: este vorba despre calificarea de „chietism" aplicată anumitor doctrine orientale. Că este vorba despre o greşeală, aceasta rezultă din faptul că doctrinele nu au nimic mistic, în timp ce termenul de „chietism" a fost creat special pentru a desemna o formă de misticism care este, de altfel, dintre acelea ce pot fi numite „aberante", şi al căror caracter principal este de a împinge la limită pasivitatea, care, pe o treaptă sau alta, este inerentă misticismului ca atare. Or, pe de o parte, este potrivit să nu se folosească termeni de acest gen în cazuri care nu ţin de domeniul mistic, căci devin improprii la fel ca etichetările filosofice atunci când s-au extins dincolo de domeniul filosofiei; şi, pe de altă parte, pasivitatea însăşi în limitele în care ea poate fi considerată ca „normală" din punct de vedere mistic, şi cu atât mai mult în exagerarea sa „chietistă", este cu totul străină doctrinelor despre care este vorba.

---

[5] Chietism: curent mistic contemplativ, care pune accentul pe pasivitate absolută şi supunere totală faţă de voinţa divină. Apărut în secolul al XVII-lea în sânul catolicismului spaniol prin cartea lui Miguel Molinos (*Guida spirituale*) şi răspândit ulterior în Franţa; capătă forma *pietismului* în lutheranismul secolului al XVIII-lea. [Nota trad.]

Considerăm că acuzația de „chietism" este cu totul străină doctrinelor în chestiune. Într-adevăr presupunem că imputarea de „chietism", ca și cea de panteism nu este, adesea, la unii, decât un pretext pentru a îndepărta sau deprecia o doctrină fără măcar a-și da osteneala să studieze mai atent și de a căuta să o înțeleagă cu adevărat. Așa se întâmplă cu toate epitetele „peiorative", în general, care sunt utilizate fără discernământ pentru a califica doctrine foarte diferite, reproșând acestora că „au căzut" într-una sau în alta, expresie obișnuită, în asemenea situație, și care este foarte semnificativă în această privință; dar așa cum am remarcat cu alte ocazii, orice eroare are cu necesitate rațiunea sa de a se produce, așa că este bine, totuși, să fie examinate lucrurile mai îndeaproape.

Nu există nici cea mai mică îndoială că chietismul, în sensul propriu al acestui cuvânt, are o reputație proastă în Occident, și mai întâi în mediile religioase, ceea ce este până la urmă firesc, deoarece varietatea de misticism care este astfel denumită a fost în mod expres declarată heterodoxă și pe bună dreptate, din cauza numeroaselor și gravelor pericole pe care le prezintă din diferite puncte de vedere și care, în fond, nu sunt altele decât cele ale pasivității însăși dusă la limită și pusă în practică „integral", adică vrem să spunem, fără nicio atenuare care să-i fie adusă în ceea ce privește consecințele pe care le are în orice ordine a lucrurilor. Din această privință, nu ne miră că cei pentru care injuriile țin loc de argument și care sunt din nefericire foarte mulți, se servesc de chietism, ca și de panteism, ca de un fel de „sperietoare", dacă putem spune astfel, pentru a-i abate pe cei care se lasă impresionați de ceea ce le inspiră teamă lor-înșile și care, de fapt, nu se datorează decât incapacității lor de a înțelege.

Dar există ceva și mai bizar: faptul că mentalitatea „laică" a oamenilor din zilele noastre întoarce cu ușurință această acuzație de chietism împotriva religiei însăși,

extinzând-o nepotrivit, nu numai asupra tuturor misticilor, inclusiv celor mai ortodocși dintre ei, dar și credincioșilor care aparțin Ordinelor contemplative, care sunt, cu toții, fără deosebire „mistici" pentru ei, chiar dacă nu așa stau lucrurile în realitate; există și situația în care confuzia este împinsă și mai departe, mergând până la a identifica pur și simplu misticismul cu religia.

Aceasta se explică lesne prin prejudecățile care sunt, într-un mod general, inerente mentalității occidentale moderne: aceasta, întoarsă exclusiv către acțiunea exterioară, a ajuns puțin câte puțin nu numai să ignore, în ceea ce o privește, tot ceea ce se referă la contemplare, ci chiar să fie încercată în această privință de o adevărată ură ori de câte ori o întâlnește. Aceste prejudecăți sunt atât de răspândite încât mulți oameni care se consideră credincioși, dar care sunt la fel de mult afectați de această mentalitate anti-tradițională, declară bucuroși că fac diferență între Ordinele contemplative și cele care se ocupă de activitățile sociale: le elogiază pe acestea din urmă, dar, în schimb, sunt gata să se înțeleagă cu adversarii lor pentru a cere suprimarea primelor, sub pretextul că nu sunt adaptate la condițiile unei epoci de „progres" cum este a noastră! Trebuie remarcat, în trecere, că în zilele noastre, o atare distincție ar fi imposibilă în Biserica creștină din Răsărit, unde nu se concepe că cineva se poate face călugăr pentru alt lucru decât pentru a se dedica [activității] contemplative, și unde, de altfel, viața contemplativă, deși departe de a fi apreciată prosteşte ca „inutilă" și „leneșă", este, dimpotrivă, unanim privită ca o formă superioară de activitate, așa cum și este de fapt.

Trebuie spus în această privință că există în limbile occidentale ceva care împiedică și care poate contribui într-o măsură oarecare la crearea unor anumite confuzii: este vorba despre folosirea cuvintelor „acțiune" și „activitate", care au, evident, o origine comună, dar care nu

au nici acelaşi sens şi nici aceeaşi extensie. Acţiunea este totdeauna înţeleasă ca o activitate de ordin exterior, nesituându-se decât în domeniul corporal, şi prin aceasta se deosebeşte de contemplare şi pare chiar a se opune într-un anumit fel, cu toate că, aici şi pretutindeni, punctul de vedere al opoziţiei are în mod necesar un caracter iluzoriu, aşa cum am mai explicat, fiind vorba în realitate de un complementarism. Din contră, activitatea are un sens mai general şi care se aplică în mod egal în toate domeniile şi la toate nivelurile existenţei: astfel, pentru a lua exemplul cel mai simplu, se vorbeşte despre activitate mentală, dar, chiar cu toate impreciziile limbajului curent, nu am putea vorbi niciodată despre acţiunea mentală; şi, într-o ordine superioară, putem vorbi la fel de bine despre activitate spirituală, care este efectiv contemplarea (diferită fiind, bineînţeles, de simpla meditaţie care nu este decât un mijloc utilizat pentru a ajunge la ea şi care aparţine încă domeniului mentalităţii individuale).

Există chiar ceva în plus: dacă avem în vedere complementaritatea „activului" şi „pasivului", în corespondenţă cu „actul" şi „puterea" luate în sens aristotelic, se vede lesne că ceea ce este cel mai activ este prin chiar aceasta cel mai aproape de ordinul pur spiritual, în timp ce ordinul corporal este cel care predomină pasivitatea; de aici apare această consecinţă, care nu este paradoxală decât în aparenţă, că activitatea este cu atât mai mare şi mai reală cu cât se exercită într-un domeniu mai îndepărtat de cel al acţiunii. Din nefericire, majoritatea oamenilor din zilele noastre nu par să înţeleagă de fel acest punct de vedere, şi rezultă din aceasta neînţelegeri majore, ca cea a anumitor orientalişti care nu ezită să califice ca „pasiv" Puruşa, când este vorba despre tradiţia hindusă, sau Tien, când este vorba despre tradiţia extrem-orientală, adică în toate cazurile, ceea ce este contrar principiului activ al manifestării universale!

Aceste câteva considerații permit să se înțeleagă de ce oamenii moderni sunt tentați să vadă „chietismul", sau ceea ce cred ei că pot numi astfel, în toate doctrinele care consideră contemplarea superioară acțiunii, adică în orice doctrină tradițională fără excepție; ei par a crede că aceasta se datorează într-un fel disprețului față de acțiune și chiar negării oricărei valori proprii acesteia, în ordinul contingent care este propriu acesteia, ceea ce este cu totul fals, deoarece nu este vorba în realitate decât de a pune fiecare lucru la locul său, care îi aparține în mod normal: a recunoaște că un lucru ocupă locul cel mai de jos într-o ierarhie nu înseamnă în niciun fel că i se neagă legitimitatea existenței, căci el nu este un element mai puțin necesar în totalitatea din care face parte.

Nu știm foarte bine de ce există obișnuința de a ataca în special, sub acest raport, doctrina hindusă, care din acest punct de vedere nu diferă absolut prin nimic de celelalte tradiții, fie ele orientale sau occidentale; noi am explicat în diverse ocazii, cum este privită acțiunea, pentru a nu mai insista aici. Vom remarca numai cât este de absurd să se vorbească de „chietism" în privința [doctrinei și practicii spirituale] Yoga, așa cum procedează unii, când ne gândim la activitatea prodigioasă care trebuie desfășurată, și aceasta în toate domeniile, pentru a ajunge la scopul final al acesteia (adică în realitate la Yoga, înțeleasă în sensul strict, mijloacele pregătitoare nefiind astfel desemnate decât prin extindere); de altfel este vorba aici despre metode în mod propriu inițiatice, a căror activitate este una din caracteristicile esențiale ca atare. Adăugăm, pentru a preîntâmpina orice obiecție posibilă, că, dacă interpretările unor hinduși contemporani pot părea că se pretează la imputarea „chietismului", aceasta se întâmplă deoarece ei nu sunt calificați în niciun fel pentru a vorbi despre aceste lucruri, și că, prin însăși educația occidentală pe care au primit-o, sunt aproape la

fel de ignoranți cum sunt și occidentalii față de propria lor tradiție.

Dar, dacă s-a ajuns să se reproșeze doctrinei hinduse disprețuirea acțiunii, și aceasta într-un sens general, în ceea ce privește Taoismul se încearcă nevoia de a vorbi cu precădere despre „chietism", și aceasta din cauza rolului pe care îl joacă „non-acțiunea" (wu wei) a cărei semnificație adevărată orientaliștii nu o înțeleg deloc, iar unii dintre ei îi dau ca sinonim „inactivitatea", „pasivitatea" și chiar „inerția" (aceasta deoarece principiul activ al manifestării care este „non-acțional" ei îl consideră „pasiv" așa cum am arătat). Totuși, sunt unii care și-au dat seama de greșeală; dar nu înțeleg, în fond, mai mult despre ce anume este vorba și confundă acțiunea cu activitatea, refuzând să traducă wu wei prin „non-acțional" și înlocuind termenul cu perifraze mai mult sau mai puțin vagi și nesemnificative, care micșorează importanța doctrinei și nu lasă să se întrevadă sensul profund și inițiatic. În realitate, traducerea prin „non-acțional" este singura acceptabilă, dar, datorită neînțelegerii obișnuite, trebuie să explicăm cum trebuie înțeleasă: nu numai că acest „non-acțional" nu este deloc inactivitate, ci, așa cum noi am arătat mai devreme, este suprema activitate, și aceasta este cât se poate de departe de domeniul acțiunii exterioare, complet eliberată de toate limitările care sunt impuse de aceasta prin natura sa specifică; dacă „non-acționalul" nu era prin definiție dincolo de orice opoziții, s-ar fi putut spune că este oarecum elementul extrem opus scopului pe care chietismul îl desemnează dezvoltării spirituale.

Este de la sine înțeles că „non-acționalul", sau ceea ce îi este echivalent în partea inițiatică a altor tradiții, implică, pentru cel care a ajuns la acesta, o perfectă detașare față de acțiunea exterioară, ca și de toate celelalte lucruri contingente și aceasta deoarece o atare ființă se situează în centrul „roții cosmice", în timp ce aceste lu-

cruri nu aparțin decât circumferinței; dacă chietismul profesează, în ceea ce-l privește, o indiferență care pare să semene în anumite aspecte cu această detașare, aceasta se datorează altor cauze. Așa cum fenomenele similare pot fi datorate unor cauze foarte diferite, moduri de acționare (sau, în anumite cazuri, de a se abține de la acțiune) care sunt exterior aceleași, pot să se nască din intențiile cele mai diverse; dar, în mod natural, pentru cei care rămân la aparențe, pot rezulta de aici asimilări false. Există efectiv sub acest raport anumite fapte, bizare în ochii profanilor, care ar putea fi invocate de către aceștia în sprijinul apropierii eronate pe care vor să o stabilească între chietism și tradițiile de ordin inițiatic; dar aceasta ridică alte probleme, care sunt foarte interesante în ele-însele și merită să le consacrăm în mod special un viitor capitol.

CAPITOLUL XXVII

NEBUNIE APARENTĂ ŞI ÎNŢELEPCIUNE ASCUNSĂ

La sfârşitul capitolului precedent făceam referire la anumite moduri de a acţiona mai mult sau mai puţin extraordinare care pot, după caz, să apară din motive foarte diferite; este adevărat că, în general, ele implică totdeauna ca acţiunea exterioară să fie considerată altfel decât este la majoritatea oamenilor, şi că nu i se atribuie acestei acţiuni luată în sine importanţa care i se atribuie în mod obişnuit; dar sunt multe distincţii de făcut în această privinţă.

Trebuie precizat mai întâi că detaşarea de acţiune, despre care am vorbit în legătură cu „non-acţiunea", este înainte de toate o perfectă indiferenţă în ceea ce priveşte rezultatele care se pot obţine, deoarece aceste rezultate, oricare ar fi ele, nu afectează în mod real fiinţa care a ajuns în centrul „roţii cosmice". De altfel, este evident că o astfel de fiinţă nu va acţiona niciodată din simpla nevoie de a acţiona, şi că, dacă trebuie să acţioneze pentru un motiv oarecare, având pe deplin conştiinţa că această acţiune nu este decât o simplă aparenţă contingentă, prin urmare iluzorie, din punctul său de vedere (nu spunem, desigur, din punctul de vedere al altor fiinţe care îi sunt martori), el nu o va face într-un mod care să difere exterior de cel al altor oameni, cel puţin dacă are pentru aceasta motive speciale în anumite cazuri determinate. Vom înţelege lesne că este aici ceva cu totul diferit de atitudinea chietiştilor şi a altor mistici mai mult sau mai

puțin „neautentici", care, pretinzând că tratează acțiunea ca fiind neglijabilă (fiind totodată foarte departe de a ajunge la punctul în care ea să apară ca fiind pur iluzorie), vor găsi în aceasta un pretext pentru a face, indistinct, nu contează ce anume, urmând impulsurile instinctive sau „subconștiente" ale ființei lor, ceea ce riscă, evident, să creeze tot felul de abuzuri, de dezordini sau de deviații și pericolul, în orice caz, de a lăsa posibilitățile inferioare să se dezvolte liber și fără control, în loc să se facă efortul de a le domina, ceea ce ar fi incompatibil cu extrema pasivitate ce caracterizează misticii de acest gen.

Ne putem întreba în ce măsură indiferența afișată este reală (și poate fi ea așa cu adevărat pentru cineva care nu a ajuns la centru și, prin aceasta, nu s-a eliberat efectiv de toate contingențele „periferice"?), căci îi vedem adesea pe acești mistici dedându-se la extravaganțe cu totul voluntar: astfel chietiștii propriu-ziși, cei de la finele secolului al XVII-lea, au format între ei o asociație numită „Sfânta Copilărie", în care se străduiau să imite toate modurile de acțiune și vorbire ale copiilor. Era, în intenția lor, o punere în practică, la propriu, pe cât se poate a preceptului evanghelic „să fii asemenea pruncilor"; dar aici avem cu adevărat „litera care ucide", și ne mirăm cum un om ca Fénelon nu a simțit respingere pentru a se preta la o astfel de parodie, căci nu putem califica altcumva această imitare exterioară a copiilor de către adulți, care are inevitabil un caracter artificial și forțat, și prin urmare ceva caricatural. În orice caz, această simulare, căci nu putea fi altceva, nu se potrivea deloc cu concepția chietistă după care ființa trebuie să-și țină conștiința oarecum separată de acțiune, deci nesilindu-se să acționeze într-un anume fel mai degrabă decât în altul.

Nu vrem să spunem prin aceasta că o anumită simulare, fie și cea a nebuniei (și cea a copilăriei nu este prea departe, cel puțin în privința aparențelor), nu poate fi uneori justificată, chiar la misticii simpli; dar această jus-

tificare nu este posibilă decât cu condiţia de a te plasa într-un punct de vedere altul decât cel al chietismului. Ne gândim în acest sens la unele cazuri care se întâlnesc destul de des la formele orientale ale Creştinismului (unde, de altfel, este bine de notat, misticismul însuşi nu are exact aceeaşi semnificaţie decât în forma sa occidentală): în fine, hagiografia orientală cunoaşte căi de sfinţenie stranii şi insolite, ca aceea a „nebunilor întru Christos", comiţând acte extravagante pentru a-şi ascunde darurile spirituale de ochii anturajului sub aparenţa hidoasă a nebuniei sau, mai degrabă, pentru a se elibera de legăturile acestei lumi în expresia lor cea mai intimă şi cea mai deranjantă, cea a „eului nostru social"[1]. Gândim că această aparenţă de nebunie este efectiv un mijloc, cu toate că, poate, nu este singurul, de a scăpa de orice curiozitate indiscretă, precum şi de orice obligaţie socială greu compatibilă cu dezvoltarea spirituală. Dar este important de remarcat că e vorba de o atitudine luată faţă de lumea exterioară şi care constituie o „apărare" contra acesteia şi nu, ca în cazul chietiştilor despre care am amintit, de un mijloc care trebuie să conducă prin el-însuşi la dobândirea anumitor stări interioare. Trebuie adăugat că o atare simulare este suficient de periculoasă căci ea poate uşor să ducă, puţin câte puţin, la o nebunie reală, mai degrabă la misticul care, prin definiţie, nu este niciodată stăpân pe stările sale. De altfel, între simularea pur şi simplu şi nebunia propriu-zisă pot exista diferite trepte de dezechilibru diferit accentuate, şi orice dezechilibru este necesarmente un obstacol, care, atâta timp cât există, se opune dezvoltării armonioase şi complete a posibilităţilor superioare ale fiinţei.

Aceasta ne conduce la considerarea unui alt caz, care poate părea din exterior asemănător, cu toate că, în fond,

---

[1] Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pag. 17.

este foarte diferit din mai multe puncte de vedere: este cazul, în Islam, a ceea ce se numește majādhīb; acesta are un aspect extravagant care amintește mult de acei „nebuni întru Christos" despre care am amintit, dar aici nu este vorba despre o simulare, nici de misticism, deși aceasta poate să pară, iluzoriu, foarte ușor pentru un observator din afară. Majdhūb aparține în mod normal unei tariqah[2], și, în consecință, a urmat o cale inițiatică, cel puțin în primele stadii, ceea ce, așa cum am mai spus, este incompatibil cu misticismul; dar, într-un anumit moment s-a exercitat asupra lui, spiritual, o „atracție" (jadhb, de unde numele de majdhūb), care, în lipsa unei pregătiri adecvate și a unei atitudini suficient de „active", a provocat un dezechilibru și o „sciziune", putem spune, între diferitele elemente ale ființei sale. Partea superioară, în loc să antreneze cu ea partea inferioară și să o facă să participe în măsura posibilului la propria dezvoltare, putem spune că s-a detașat lăsându-o în urmă[3]; și nu poate rezulta de aici decât o realizare fragmentară și mai mult sau mai puțin dezordonată.

Din punctul de vedere al realizării complete și normale, niciunul din elementele ființei nu este cu adevărat neglijabil, nici chiar acelea care, aparținând unui ordin inferior, trebuie considerate ca neavând decât o minimă realitate (dar în niciun caz ca neavând niciuna); trebuie știut să se mențină, totdeauna, fiecărui lucru, locul care-i revine în ierarhia treptelor existenței; și aceasta este adevărat și pentru acțiunea exterioară, care nu este decât activitatea proprie unora dintre aceste elemente. Dar, în lipsa capacității de „unificare" a ființei, majdhūb „pierde

---

[2] Ordin inițiatic caracterizat de o anumită Cale inițiatică particulară. [-Nota trad.]

[3] Bineînțeles că legătura nu poate fi ruptă complet niciodată, căci atunci s-ar produce imediat moartea; dar este în mod extrem slăbită și „dezlânată", ceea ce se produce, de obicei, în orice caz de dezechilibru.

pasul" şi devine ca „străin de sine"; se întâmplă aceasta deoarece nu mai este stăpân pe stările proprii şi devine comparabil cu misticul; şi deşi nu este în realitate nici nebun nici simulator (acest din urmă termen nu trebuie luat aici într-un sens defavorabil, aşa cum s-ar putea întâmpla să se înţeleagă prin ceea ce s-a spus deja), el prezintă adesea aparenţele nebuniei[4]. În ceea ce priveşte calea iniţiatică, este aici o deviere incontestabilă, cum există una, de asemenea, chiar dacă de un grad oarecare diferit, la producătorii de „fenomene" mai mult sau mai puţin extraordinare, cum se întâlnesc mai ales în India; şi, în afara faptului că şi unii şi alţii au în comun faptul că dezvoltarea lor spirituală nu poate ajunge la perfecţiune, vom vedea imediat că mai există şi un alt motiv pentru care aceste două cazuri sunt apropiate.

Ceea ce spunem noi se aplică, natural, adevăraţilor majādhīb; dar alături de aceştia pot exista şi falşi majādhīb, care împrumută bucuroşi aparenţele fără a fi în mod real; şi aici se cuvine a acorda cea mai mare atenţie în a observa diferenţele esenţiale, căci această simulare poate fi de două genuri contrare. Există, pe de o parte, simulatorii vulgari, pe care-i putem numi „falsificatori", care, făcând să treacă drept majādhīb, găsesc avantajul de a duce o viaţă, într-un anume fel „parazitară"; aceştia, desigur, nu prezintă nici cel mai mic interes şi nu sunt decât simpli cerşetori care, ca şi falşii infirmi sau alţi simulatori de acest gen, fac proba unei anumite abilităţi speciale în exercitarea acestei ocupaţii. Dar, pe de altă parte, se poate ajunge în situaţia ca, din motive diverse, şi înainte de toate pentru a trece neobservat şi pentru a nu lăsa mulţimea să vadă ce este cu adevărat, cineva care a atins un grad înalt de dezvoltare spirituală să se ascundă printre majādhīb; şi chiar un walī, în raporturile

---

[4] De aceea, în limbajul obişnuit, cuvântul *majdhûb* este adesea folosit ca un fel de "eufemism" pentru *majnûn*, "nebun".

sale cu lumea exterioară (raporturi a căror natură și motive scapă în mod necesar înțelegerii oamenilor obișnuiți) poate, de asemenea, să îmbrace aparența unui majdhūb. De altfel, și de fapt, în ceea ce privește intenția de a rămâne ascuns care se găsește și de o parte și de cealaltă, acest caz nu ar trebui să fie comparat cu acela al „nebunilor întru Christos", care nu au atins un grad așa de mare [de dezvoltare spirituală] și nu sunt decât mistici de o anume factură; este de la sine înțeles că pericolele pe care noi le semnalăm în această privință nu există în niciun fel aici, deoarece este vorba despre ființe a căror stare reală nu mai poate fi afectată de aceste manifestări exterioare.

Trebuie să observăm că același lucru se întâmplă și cu producătorii de „fenomene" la care am făcut referire mai înainte; și aceasta ne conduce direct la cazul „jonglerilor", al căror mod de acțiune a servit atât de des la „deghizarea", în toate formele tradiționale, a inițiaților de rang înalt, mai ales atunci când aveau de îndeplinit în exterior o „misiune" specială. Prin „jongler" nu trebuie înțeles doar un fel de „prestidigitator", conform înțelesului foarte restrâns pe care îl dau acestui cuvânt oamenii din zilele noastre; din punctul de vedere în care ne plasăm aici, omul care exhibă „fenomene" de ordinul psihic cel mai autentic intră în aceeași categorie, căci în realitate, jonglerul este cel care amuză mulțimea făcând lucruri bizare, sau în mod simplu, având comportament extravagant[5]. Astfel era perceput în Evul mediu, unde jonglerul era identificat în oarecare măsură cu bufonul; și se știe printre altele, că bufonul era numit, de asemenea, „nebun", cu toate că nu era realmente, ceea ce arată legătura atât de strânsă care există între diferitele cazuri despre care vorbim. Dacă adăugăm la aceasta că jonglerul,

[5] Etimologic, jonglerul (din latinescul *joculator*) este în mod propriu un „glumeț", oricare ar fi genul de „glume" pe care îl practică.

ca şi majdhūb-ul este, frecvent, un „rătăcitor", este uşor de înţeles avantajele pe care le oferă rolul său când este vorba de a scăpa de atenţia profanilor sau de a-i abate de la ceea ce trebuie ignorat, fie din motive de simplă oportunitate, fie din raţiuni de un ordin mai profund[6].

În fine, nebunia este în definitiv una din măştile cele mai impenetrabile cu care înţelepciunea se poate acoperi, deoarece este opusul extrem al acesteia; de aceea în Taoism, „Nemuritorii" sunt totdeauna descrişi, când se manifestă în lumea noastră, sub un aspect mai mult sau mai puţin extravagant şi chiar ridicol, şi care, în plus, nu este lipsit de o anume „vulgaritate"; dar aceasta se raportează la un alt aspect al problemei.

[6] Jonglerul şi *majdhūb*-ul adevăraţi pot, din motivul aceloraşi avantaje, să servească la „vehicularea" anumitor lucruri fără a fi ei-înşişi conştienţi; dar aceasta este o problemă care în acest moment nu ne priveşte.

CAPITOLUL XXVIII

MASCA „POPULARĂ"

Spuneam mai înainte că „Nemuritorii" din Taoism sunt descrişi sub aparenţe în care se combină extravaganţa şi vulgaritatea; unirea acestor două aspecte se poate găsi de altfel şi în alte situaţii, şi mai ales la majdhūb şi la „jongler", şi prin urmare cei care împrumută imaginea exterioară aşa cum am explicat, apărând în acelaşi timp ca „nebuni", au, evident, un anumit caracter „popular". Totuşi, aceste două aspecte nu sunt în mod necesar legate în toate cazurile şi se ajunge în situaţia în care celui pe care-l putem numi, indiferent, „vulgar" sau „popular" (căci aceste două cuvinte sunt aproape sinonime, în fond) să îi servească drept „mască" iniţiatică; vrem să spunem prin aceasta că iniţiaţii, şi în special cei din ordinele cele mai înalte, se ascund în mulţime, făcând în aşa fel încât să nu difere exterior prin nimic. Acesta este şi modul în care se aplică foarte strict şi complet preceptul rozicrucian care porunceşte adoptarea unui limbaj şi a unei vestimentaţii comune cu a oamenilor printre care se află şi de a se conforma întru totul felului lor de a acţiona; astfel este posibil, desigur, mai întâi un mijloc de a trece neobservat printre profani, ceea ce nu este puţin important din multe privinţe, dar mai există şi alte raţiuni mai profunde.

Trebuie acordată atenţie următorului aspect: este vorba întotdeauna despre mulţime, într-un asemenea caz, şi nu despre ceea ce se obişnuieşte în Occident să se numească „clasă de mijloc" sau ceea ce îi corespunde mai mult sau mai puţin altundeva; lucrurile merg în acest

sens astfel că în ţările de tradiţie islamică se spune că, atunci când un Qutb[1] trebuie să se manifeste printre oamenii obişnuiţi, el îmbracă adesea aparenţa unui cerşetor sau a unui negustor ambulant. Este, deci, încredinţată conservarea acestor adevăruri de ordin esoteric acestei mulţimi (şi apropierea nu este deloc întâmplătoare), care altfel ar risca să se piardă, adevăruri pe care aceasta este incapabilă să le înţeleagă, desigur, dar care le va transmite foarte exact, chiar dacă pentru aceasta trebuie şi ele acoperite cu o mască mai mult sau mai puţin grosolană; aceasta este originea reală şi adevărata raţiune de a exista ale oricărui „folclor", şi mai ales a pretinselor „poveşti populare". Dar, ne-am putea întreba, cum se face că în acest mediu, pe care unii îi desemnează prea uşor şi peiorativ ca „poporul de jos", elita, şi chiar partea cea mai înaltă a acesteia, care îi este într-un anume fel contrară, poate găsi cel mai bun refugiu, fie pentru sine, fie pentru adevărurile pe care le deţine în mod normal? Pare că este aici ceva paradoxal, dacă nu chiar contradictoriu; dar vom vedea că nu este deloc aşa în realitate.

Poporul, mulţimea, cel puţin în măsura în care nu a suferit o „deviere" de care nu este în niciun fel răspunzătoare, căci ea, în sine, nu este decât o masă „plastică", în mod fundamental, corespunzătoare laturii „substanţia-

---

[1] *Qutb* = Pol - funcţie spirituală de importanţă majoră, care reprezintă autoritatea spirituală maximă într-o perioadă de timp determinată şi care se manifestă ca Maestru spiritual, anonim în exterior pentru cei mulţi dar recunoscut ca atare de alţi maeştri spirituali care au un grad foarte înalt de realizare spirituală. Este vârful ierarhiei spirituale într-un „colegiu" format din încă trei funcţii: *Imam de dreapta, Imam de stânga* şi *Maestrul iniţierilor;* în tradiţia islamică aceste patru funcţiuni sunt îndeplinite de patru profeţi: *Polul* - Idris (Enoch), *Imamul de dreapta* - Aissa (Domnul Iisus), *Imamul de stânga* - Ylias (Ilie), *Maestrul iniţierilor* - Al-Khidr (credem că există o funcţie similară în creştinism în persoana lui Melchisedec, iar dintr-o altă perspectivă, Ioan Botezătorul). [Nota trad.]

le" a entității sociale, poporul, mulțimea, spunem noi, poartă în el, datorită acestei „plasticități" posibilități pe care nu le are „clasa de mijloc"; nu sunt, desigur, decât posibilități indistincte și latente, virtualități dacă dorim, existente totuși și care sunt susceptibile de a se dezvolta dacă întâlnesc condiții favorabile. Contrar a ceea ce se afirmă cu plăcere în zilele noastre, poporul, mulțimea, nu acționează spontan și nu produce nimic prin el însuși; dar este ca un „rezervor" de unde se poate extrage totul, ce este mai bun sau mai rău, după natura influențelor care se exercită asupra sa. În ceea ce privește „clasa de mijloc", este lesne să ne dăm seama la ce ne putem aștepta dacă ne gândim că ea se caracterizează esențialmente prin așa-zisul „bun simț" strict limitat care își găsește expresia cea mai împlinită în concepția „vieții obișnuite", și că produsele cele mai tipice ale mentalității sale sunt raționalismul și materialismul epocii moderne; acestea dau măsura cea mai exactă a posibilităților sale, deoarece este ceea ce rezultă din dezvoltarea sa liberă. Nu vrem să afirmăm prin aceasta că ea nu a asimilat, în ceea ce a realizat, anumite sugestii, căci ea este de asemenea „pasivă", cel puțin relativ; dar nu este mai puțin adevărat că aceste concepții s-au născut în sânul ei, deci că aceste sugestii au întâlnit un teren receptiv, ceea ce implică faptul că ele au corespuns într-o oarecare măsură propriilor tendințe; și, în fond, dacă este firesc să o calificăm ca fiind „de mijloc", nu ține aceasta de condiția de a da cuvântului sensul de „mediocritate"?

Dar mai există un lucru care completează explicația pe care am dat-o și îi conferă întreaga semnificație: anume că elita, prin faptul că mulțimea, masele, îi sunt polul opus, își găsește reflectarea cea mai directă în acestea, așa cum se întâmplă de obicei ca punctul cel mai înalt să se reflecte în punctul cel mai de jos și într-unul din punctele intermediare. Este, într-adevăr, un reflex obscur și inversat, așa cum este corpul în raport cu spiritul, dar care

nu oferă mai puțin posibilitatea unei „redresări", comparabilă cu aceea care se produce la sfârșitul unui ciclu: pentru că mișcarea descendentă a atins punctul maxim, deci punctul cel mai de jos, toate lucrurile pot fi readuse imediat în punctul cel mai de sus pentru a începe un nou ciclu; asta vrea să exprime sintagma „extremele se ating" sau mai degrabă se întâlnesc. Similitudinea dintre popor și corp, la care facem referire, se justifică și prin caracterul de element „substanțial" pe care-l prezintă și unul și celălalt, în ordinea socială și în ordinea, respectiv, individuală, în timp ce mentalul, mai degrabă dacă îl privim sub aspectul său de „raționalitate", corespunde mai degrabă cu „clasa de mijloc". Rezultă că elita, coborând până la nivelul mulțimii, al poporului, găsește toate avantajele „încorporării", pe măsura necesității constituirii unei ființe realmente completă în starea noastră de existență; iar poporul, mulțimea este pentru ea un „suport", o „bază", așa cum este corpul pentru spiritul manifestat în individualitatea umană[2].

Identificarea aparentă a elitei cu poporul, mulțimea, corespunde la propriu, în esoterismul islamic, cu principiul [celor din ordinul] Malāmatiyah[3], care au ca regulă crearea unei imagini exterioare cu atât mai obișnuită și mai comună, chiar grosolană, cu cât starea lor interioară este mai aproape de perfecțiune și de o spiritualitate mai elevată, și de a nu lăsa să transpară aceasta în relațiile lor cu ceilalți oameni[4]. Am putea spune că, prin această ex-

---

[2] În măsura în care este vorba despre „o coborâre a spiritului", putem apropia aceasta de considerațiile pe care le expunem mai departe, la finele capitolului XXXI: *Cele două nopți*.

[3] Ordin inițiatic ai cărui membri au un grad foarte înalt de realizare spirituală. Ibn 'Arabī face referire la ei în repetate rânduri, precizând că se află pe cea mai înaltă treaptă de realizare metafizică.[Nota trad.]

[4] A se vedea Abdul-Hādi, *El-Malāmatiyah*, în *Voile d'Isis* (nr. din octombrie 1933) și în apendicele la prezenta carte.

tremă diferență între interior și exterior, ei pun între cele două părți maximum de „interval", dacă putem spune așa, ceea ce le permite să cuprindă în ei înșiși cea mai mare cantitate de posibilități de orice ordin, și care, la finele procesului de realizare, trebuie în mod logic să ajungă la adevărata „totalizare" a ființei[5]. Bineînțeles că această diferență nu se raportează decât la lumea aparențelor și că, în realitatea absolută, și în consecință la acest capăt al realizării despre care vorbim, nu există nici interior nici exterior, căci aici extremele se unesc, la final, în Principiu.

Pe de o parte este foarte important de remarcat că aparența „populară" pe care o adoptă inițiații constituie pe toate treptele, un fel de imagine a „realizării descendente"[6]; de aceea despre starea acestor Malāmatiyah se spune că „se aseamănă cu starea Profetului, care a fost pe cele mai înalte trepte ale Proximității divine", dar care, „atunci când revine printre creaturi, nu va vorbi cu acestea decât despre lucruri exterioare", astfel încât „din comunicarea sa intimă cu Dumnezeu, nimic nu va transpare". Dacă se spune, între altele, că „această stare este superioară aceleia a lui Moise, a cărui față nimeni nu o putea privi după ce vorbise cu Dumnezeu", aceasta se referă la ideea de totalitate, în rațiunea a ceea ce noi am explicat mai devreme: este, în fond, o aplicație a axiomei după care „totul este mai mult decât partea"[7], oricare ar

---

[5] Nu vrem să spunem prin aceasta că totalitatea nu ar putea fi realizată decât în acest fel, ci numai că ea poate fi efectiv așa după modul care îi este propriu căii [inițiatice] a celor numiți *Malâmatiyah*.

[6] A se vedea ultimul capitol al acestei cărți: *Realizare ascendentă și descendentă*.

[7] Nu spunem „mai mare", cum se spune de obicei, ceea ce restrânge importanța axiomei doar la o aplicație matematică; aici, trebuie să o considerăm dincolo de domeniul cantitativ.

fi această parte, fie ea şi cea mai importantă dintre toate[8]. În cazul prezentat aici prin starea lui Moise, „coborârea" nu este complet efectuată, am putea spune, şi nu înglobează integral toate nivelurile inferioare, până la acela care simbolizează aparenţa exterioară a oamenilor obişnuiţi, pentru a-i face să participe la adevărul transcendent în măsura posibilităţilor respective; este aici, într-o oarecare măsură, aspectul invers aceluia pe care l-am considerat mai înainte vorbind despre popor ca de un „suport" al elitei, şi în mod natural şi aspectul complementar, căci chiar acest rol de „suport", pentru a fi eficace, necesită o anumită participare, aşa încât cele două puncte de vedere se implică reciproc[9].

Este de la sine înţeles că preceptul de a nu se distinge în niciun fel de vulgar în privinţa aparenţelor, deşi diferă cât se poate de profund în realitate, se regăseşte în mod expres în Taoism, iar Lao-Tseu însuşi l-a formulat în mai multe rânduri[10]; aici este legat strâns de un anumit aspect al simbolismului apei, care se aşează întotdeauna în cele mai de jos locuri[11], şi care, deşi este dintre cele mai neputincioase lucruri, devine unul dintre cele mai puternice[12]. Apa, în măsura în care este o imagine a principiului „substanţial" al lucrurilor, poate fi luată, de asemenea, în ordinea socială, ca un simbol al poporului,

---

[8] Tot aşa trebuie înţeleasă şi superioritatea naturii omului în raport cu cea a îngerilor, după cum este privită în tradiţia islamică.

[9] Participarea despre care este vorba aici nu se limitează totdeauna exclusiv la exoterismul tradiţional; ne putem da seama printr-un exemplu ca acela al majorităţii *turuq*-urilor islamice, care, în partea lor exterioară, dar încă esoterică prin definiţie, îşi asociază elemente „populare" şi care nu sunt în mod manifest susceptibile de nimic mai mult decât de o iniţiativă simplu virtuală; şi pare că la fel se întâmplă şi în cazul acelor „tiase" din antichitatea greacă.

[10] *Tao te king*, în special cap. XX, XLI şi LXVII.

[11] *Ibid.* cap. VIII; cf. cap.LXI şi LXVI.

[12] *Ibid*, cap. XLIII şi LXXVIII.

al mulțimii, ceea ce corespunde bine poziției sale inferioare; iar Înțeleptul, imitând natura sau modul de a fi al apei, se confundă aparent cu mulțimea; dar aceasta îi permite, mai bine ca în orice altă situație, nu numai să influențeze mulțimea întreagă prin „acțiunea sa de prezență", dar să și păstreze intact la adăpost de orice tentativă ceea ce constituie în interiorul său superioritatea față de ceilalți oameni, adevărata superioritate.

Nu am putut decât aminti principalele aspecte ale acestei probleme foarte complexe și vom termina printr-o ultimă remarcă ce se raportează în special la tradițiile esoterice occidentale: se spune că Templierii care au scăpat în momentul distrugerii Ordinului lor se ascund printre muncitorii constructori; chiar dacă unii nu vor să considere aceasta decât o „legendă", nu este mai puțin semnificativ prin simbolismul respectiv; și de altfel este incontestabil că cel puțin anumiți hermetiști acționează în acest fel, mai ales printre cei care se rataşau la curentul rozicrucian[13]. Vom mai aminti în această privință că, printre organizațiile inițiatice a căror formă este bazată pe exercitarea unei meserii, cele care rămân totdeauna pur „artizanale" suportă o degenerare mai puțin intensă decât cele care au fost afectate de introducerea unor elemente care aparțin în cea mai mare parte „burgheziei"; în afara altor cauze ale acestui fapt, pe care noi le-am expus deja în altă parte, nu am putea vedea aici un alt exemplu al acestei facultăți de „conservare" populară a esoterismului, „folclorul" fiind una din formele de manifestare ale acesteia?

---

[13] Bineînțeles că nu facem în niciun fel aluzie aici la originile pretinsei transformări „speculative" a Masoneriei, care nu a fost în realitate decât o degenerare, așa cum am explicat suficient cu alte ocazii, și că ceea ce noi avem în vedere urcă în epoci mult anterioare începutului de secol XVIII.

CAPITOLUL XXIX

UNIREA EXTREMELOR

Ceea ce am spus mai înainte referitor la raporturile elitei iniţiatice cu mulţimea, ne dă ocazia să facem şi alte precizări complementare pentru a nu lăsa loc niciunui echivoc; şi înainte de orice să nu apară neînţelegeri asupra sensului [termenului] „vulgaritate" despre care am vorbit. Dacă termenul „vulgar", luat în accepţiunea sa originală aşa cum am făcut, este sinonim cu „popular", există de asemenea şi un cu totul alt gen de vulgaritate, care corespunde mai bine în realitate cu sensul peiorativ pe care-l dă adesea limbajul curent, şi adevărul este că acesta aparţine mai degrabă „clasei de mijloc". Există aici, pentru a da un exemplu ce va fi util pentru înţelegerea imediată a faptului, diferenţa pe care A. K. Coomaraswamy a făcut-o între arta „populară" şi arta „burgheză"[1], sau, încă, cea care există, pentru obiectele destinate folosirii curente, între producţiile artizanale de altădată şi cele ale industriei moderne[2].

Această remarcă ne conduce la Malāmatiyah, al cărui sens derivă din cuvântul malāmah care înseamnă

---

[1] A se vedea *De la „mentalité primitive"*, în nr. din august-septembrie - octombrie 1939 din *Etudes Traditionnelles*. - Amintim de asemenea, pe de altă parte, întrebuinţarea pe care o dă Dante cuvântului „vulgar" în tratatul său *De vulgari eloquentia*, şi mai ales în expresia sa *vulgare illustre* (a se vedea *Nouveaux aperçus sur le langage secret de Dante*, în nr. din iulie 1932 din *Voile d'Isis*).

[2] Industria modernă este opera „clasei de mijloc", care a creat-o şi o conduce, şi pentru aceasta produsele sale nu pot satisface decât nevoi din care spiritualitatea este exclusă, conform concepţiei de „viaţă obişnuită".

„blam" [„dezaprobare"][3]; Ce trebuie să înțelegem prin asta? Nu neapărat că acțiunile lor ar fi în sine blamabile din punct de vedere tradițional, ceea ce ar fi cu atât mai de neconceput cu cât, departe de a neglija prescripțiile legii sharaite, ei se străduiesc să le cultive la cei din jurul lor, prin exemplul propriu ca și prin ceea ce spun. Numai că modul lor de a acționa, deoarece nu se distinge prin nimic de cel al mulțimii[4], pare blamabil în ochii unei anumite „păreri", care în mod precis este mai degrabă cea a „clasei de mijloc" sau a oamenilor care se consideră „cultivați", conform unei expresii care este atât de mult la modă astăzi.

Concepția despre „cultura" profană despre care am vorbit cu alte ocazii[5] este foarte caracteristică mentalității acestei „clase de mijloc" căreia îi dă, prin „strălucirea" ei atât de superficială și iluzorie, mijlocul de a ascunde adevărata ei nulitate intelectuală. Aceşti oameni sunt cei cărora le place să invoce „cutuma" în orice circumstanță; și este de la sine înțeles că cei numiți Malāmatiyah sau cei care în alte tradiții se comportă ca ei, nu vor fi nicicum dispuși să țină cont de această „cutumă" lipsită de orice semnificație și de orice valoare spirituală, nici, în consecință, de a le păsa de vreo „părere" care nu ține seama decât de aparențe, în spatele cărora nu există nimic[6]. Nu pe aceştia „spiritul" sau elita care îi reprezintă se poate sprijini, căci toate aceste lucruri nu reflectă nimic spiritual și sunt mai degrabă negarea oricărei spirituali-

---

[3] Se numesc, de asemenea, *ahlul-malāmah*, literal: „oameni ai blamului", adică cei care se expun în așa fel încât sunt blamați [dezaprobați, respinși; respingători].

[4] Legea exoterică în sine poate fi numită „vulgară" dacă luăm cuvântul în sensul lui de „comun", adică se aplică indistinct tuturor; de altfel, nu se întâmplă astăzi și aproape pretutindeni, că mulți oameni cred că fac dovadă de „distincție" abținându-se de la îndeplinirea obligațiilor rituale tradiționale?

[5] A se vedea *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXIII.

[6] A se vedea cap.IV: *Obiceiul împotriva tradiției.*

tăți; acolo dimpotrivă unde își are reflectarea, chiar dacă aceasta este inversată cum este în mod normal orice reflectare, își are prin chiar aceasta „suportul" său firesc, fie că este vorba despre corp în ordinea individuală sau de mulțime, de popor în ordinea socială.

Riguros, așa cum am spus, deoarece punctul cel mai înalt se reflectă în punctul cel mai de jos putem spune că extremele se unesc; am amintit în această privință comparația care poate fi făcută cu ceea ce se întâmplă la sfârșitul unui ciclu, iar aceasta este o problemă care necesită ceva mai multe explicații. Trebuie remarcat că „redresarea" prin care se operează întoarcerea punctului cel mai de jos la punctul cel mai de sus este „instantanee", adică este în realitate atemporală sau, pentru a nu ne restrânge la considerarea condițiilor speciale ale lumii noastre, este dincolo de orice durată, ceea ce implică o trecere prin non-manifestat: aceasta este ceea ce constituie „intervalul" (sandhyā), care, conform tradiției hinduse, există totdeauna între două cicluri sau între două stări ale manifestării. Dacă lucrurile stăteau altfel, originea și sfârșitul nu puteau coincide în Principiu, dacă este vorba despre totalitatea manifestării, nici corespunde dacă am fi considerat numai cicluri particulare. De altfel, datorită „instantaneității" acestei treceri, nu se produce în realitate prin aceasta nicio soluție de continuitate, și aceasta permite să se vorbească, într-adevăr, despre o unire a extremelor, cu toate că punctul de joncțiune scapă obligatoriu oricărui mijloc de investigație mai mult sau mai puțin exterioară, deoarece se situează în afara seriei de modificări succesive care constituie manifestarea[7].

Pentru acest motiv se spune că orice schimbare de stare nu se poate produce decât în obscuritate[8], culoarea neagră fiind, în semnificația sa superioară, simbolul non-

[7] Ne propunem să revenim asupra acestui punct în legătură cu simbolismul „lanțului lumilor".

[8] A se vedea *Aperçus sur l'Initiation*, cap.XXVI.

manifestării; dar în semnificația sa inferioară, această culoare neagră simbolizează tot indistincția, a purei potențialități sau a materia prima[9]; și aici, cele două aspecte cu toate că nu trebuie confundate în niciun fel, corespund totuși analogic și se asociază într-un anume fel, conform punctului de vedere din care sunt privite lucrurile. Orice „transformare" apare ca o „distrugere" când este considerată din punct de vedere al manifestării; iar ceea ce este în realitate o întoarcere la starea principială pare, dacă este privită din afară și pe latura „substanțială", a nu fi decât o „întoarcere la haos", așa cum originea, care apare direct din Principiu, ia sub același raport aparența unei „ieșiri din haos"[10]. De altfel, cum orice reflectare este în mod necesar o imagine a ceea ce se reflectă, aspectul inferior poate fi considerat ca reprezentând în ordinea sa relativă aspectul superior, cu condiția, bineînțeles, de a nu uita să se ia în considerare în acest caz aplicarea „sensului invers"; și aceasta, adevărată în privința raportului dintre spirit și corp, nu este mai puțin adevărată pentru cel dintre elită și popor, mulțime.

Existența poporului, a maselor, sau a celor care se confundă cu ele în aparență, este, conform limbajului curent, o existență „obscură"; iar pentru ceea ce este poporul, mulțimea, această expresie, fără ca cei care o folosesc să aibă, fără îndoială, conștiința faptului, nu fac de fapt decât să traducă acest caracter inerent al rolului „substanțial" pe care îl are în ordinea socială: din acest punct de vedere nu vom spune indistincția totală a materia prima, ci indistincția relativă a ceea ce îndeplinește funcțiunea de materia pe un anumit nivel. Este cu totul altfel pentru inițiatul care trăiește în mijlocul mulțimii, al poporului, fără să se distingă de ceilalți în exterior: ca și

[9] A se vedea mai departe: *Cele două nopți.*

[10] În simbolismul alchimic, orice „transmutare" presupune trecerea printr-o stare de indiferențiere care este reprezentată de culoarea neagră și care poate fi privită sub aceste două aspecte.

cum acela care îşi ascunde înţelepciunea sub aparenţa nu mai puţin „tenebroasei" nebunii poate, în afara avantajelor de diferite genuri pe care astfel le are, să vadă în această obscuritate a existenţei sale o imagine a „tenebrelor de sus"[11].

De aici apare o altă consecinţă: dacă iniţiaţii care ocupă treptele cele mai înalte în ierarhia spirituală nu iau în niciun fel parte vizibil la evenimentele care se derulează în această lume, aceasta se întâmplă, înainte de toate, deoarece o atare acţiune „periferică" ar fi incompatibilă cu poziţia „centrală" care le revine. Dacă se ţin departe de orice distincţie „mondenă", aceasta este pentru că îi cunosc zădărnicia; dar, dimpotrivă, putem spune că, dacă ei consimt să iasă din obscuritate, exteriorul lor, prin chiar aceasta, nu va mai corespunde cu interiorul lor, încât ar rezulta, dacă aceasta este posibil, un fel de dizarmonie în fiinţa lor; dar treapta spirituală pe care au atins-o, excluzând în mod necesar o asemenea supoziţie, exclude de asemenea posibilitatea ca ei să consimtă efectiv[12] [un atare fapt]. Este de la sine înţeles, de altfel, că lucrul despre care este vorba aici nu are nimic comun în fond cu „extrema modestie"[13] şi că fiinţele despre care

---

[11] Aceasta se apropie de ceea ce noi am spus în altă parte despre sensul superior al anonimatului (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap.IX): este în mod egal "obscuritate" pentru individ, dar, în acelaşi timp, reprezintă eliberarea de condiţia individuală şi este o consecinţă necesară, deoarece numele şi forma (*nāma-rūpa*) sunt strict constitutive pentru individualitatea ca atare.

[12] Ne-am putea aminti în această privinţă de ceea ce noi am spus despre "renunţarea la puteri" (*Aperçus sur l'Initiation*, cap.XXII): în fine, aceste "puteri" cu toate că de un ordin diferit, nu sunt mai puţin contrare "obscurităţii" decât ceea ce noi am precizat.

[13] În franceză: *humilité*; precizăm că acelaşi termen poate fi tradus şi prin cuvântul *smerenie*, dar în contextul respectiv sensul autentic al acestuia nu corespunde cu intenţia autorului. De asemenea, nu am tradus cu *umilinţă*, deoarece acest termen nu are conotaţia

vorbim sunt dincolo de domeniul sentimental căruia aceasta îi aparține în mod esențial; dar și aici este un caz în care lucruri exterior asemănătoare se pot naște din cauze complet diferite în realitate[14].

Pentru a reveni la ceea ce ne privește acum, vom spune aceasta: „negrul mai negru decât negrul" (nigrum nigro nigrius), conform expresiei hermetiștilor, este, desigur, când o luăm în sensul cel mai imediat și într-o oarecare măsură literal, obscuritatea haosului sau „tenebrele inferioare"; dar este de asemenea, prin chiar aceasta, după cum am explicat, un simbol natural al „tenebrelor superioare"[15]. Așa cum „non-acțiunea" este cu adevărat plenitudinea activității, sau „tăcerea" conține în ea însăși toate sunetele în modalitatea lor *parā*[16] sau non-manifestată, așa și aceste „tenebre superioare" sunt în realitate Lumina care depășește orice lumină, adică dincolo de orice manifestare și orice contingență, aspectul principial al luminii însăși; și numai aici se operează cu adevărat unirea extremelor.

---

religioasă pe care o cunoaștem din teologia catolică, ci mai curând un sens exterior, ușor peiorativ. [Nota trad.]

[14] Nu este vorba despre o contestare a faptului că *umilința* poate fi considerată ca o virtute din punct de vedere exoteric și în special religios (care cuprinde și pe cel al misticilor); dar, din punct de vedere inițiatic, nici umilința și nici orgoliul, care îi este corelativ, nu pot avea sens pentru cel care a depășit domeniul contrariilor. [a se vedea nota 155.- precizarea trad.]

[15] Expresii ca aceea de „capete negre" sau de „fețe negre", pe care le întâlnim în diferite tradiții, au de asemenea un dublu sens comparabil acestuia din anumite puncte de vedere; poate vom avea ocazia într-o zi să revenim asupra acestei probleme.

[16] Particulă în limba sanscrită care înseamnă „supra", „deasupra", etc. [Nota trad.]

CAPITOLUL XXX

ESTE SPIRITUL ÎN CORP SAU CORPUL ÎN SPIRIT?

Concepția comună conform căreia spiritul este oarecum găzduit de corp nu poate să nu pară foarte stranie cuiva care are numai cunoştințele metafizice cele mai simple, şi aceasta nu numai pentru că spiritul nu este cu adevărat „localizabil", dar şi pentru că, chiar dacă nu este decât „un fel de a spune" mai mult sau mai puțin simbolic, apare la prima vedere ca implicând o lipsă de logică evidentă şi o inversare a raporturilor normale. În fine, spiritul nu este altceva decât Atmă şi el este principiul tuturor stărilor ființei, al tuturor treptelor manifestării sale; or toate lucrurile sunt în mod necesar conținute în principiul lor şi ele nu vor ieşi din acesta, în realitate, în niciun fel, şi cu atât mai mult nu îl vor putea închide în limitele lor proprii; deci toate aceste stări ale ființei, şi în consecință şi corpul care nu este decât o modalitate dintre acestea, trebuie, în definitiv, să fie conținute în spirit şi nu invers. „Ceea ce este mai puțin" nu poate conține „ceea ce este mai mult" şi în niciun caz nu îl poate produce; acestea sunt aplicabile pe diferite niveluri, aşa cum vom vedea mai departe; dar, pentru moment, vom lua în considerare cazul extrem, cel care priveşte raporturile dintre principiul însuşi al ființei şi modalitatea cea mai restrânsă a manifestării sale individuale umane.

Am putea fi tentați să tragem concluzia imediată că, de fapt, concepția curentă este datorată numai ignoranței

marii majorități a oamenilor și nu corespunde decât unei simple erori de limbaj, că toți repetă prin puterea obișnuinței fără a mai reflecta la ea; totuși, problema nu este chiar atât de simplă în fond și această eroare, dacă este una, are cauze cu mult mai profunde decât am crede.

Trebuie să fie bine înțeles înainte de toate că imaginea spațială a „conținătorului" și a „conținutului", în aceste considerații, nu va trebui niciodată luată ad litteram deoarece unul din cei doi termeni considerați, corpul, are efectiv un caracter spațial, spațiul însuși nefiind nimic mai mult nici altceva decât una din condițiile existenței corporale. Utilizarea unui atare simbolism spațial, ca și a unui simbolism temporal, nu este mai puțin, așa cum am mai explicat în multe rânduri, nu numai legitim, dar chiar inevitabil, de vreme ce suntem obligați să folosim un limbaj care, fiind cel al omului corporal, este supus el însuși condițiilor care determină existența acestuia ca atare; este suficient să nu uităm niciodată că tot ceea ce nu aparține lumii corporale nu va fi, în realitate, nici în spațiu nici în timp.

Ne interesează prea puțin că, pe de altă parte, filosofii au crezut că trebuie să pună și să discute o problemă cum este cea a unui „sediu al sufletului", părând că înțeleg aceasta într-un sens cu totul literal, ceea ce ei numesc „suflet" putând, de altfel, să fie spirit, cel puțin în măsura în care îl concep, conform confuziei obișnuite în această privință a limbajului occidental modern. Este de la sine înțeles că pentru noi, filosofii profani nu se disting cu nimic de mulțimea vulgară și că teoriile lor nu au mai multă valoare decât o părere curentă; nu sunt, deci, desigur, pretinsele lor „probleme" cele care ar putea să ne facă să ne gândim că un fel de „localizare" a spiritului în corp reprezintă altceva decât o eroare pur și simplu; doctrinele tradiționale însele ne arată că ar fi insuficient să rămânem aici și că acest subiect necesită o examinare mai aprofundată.

Ştim că după doctrina hindusă, jīvātmā, care este în realitate Atmā însuşi, dar considerat în mod special în raportul său cu individualitatea umană, rezidă în centrul acestei individualităţi, care este desemnat simbolic prin inimă; aceasta nu vrea să spună în niciun fel, bineînţeles, că este închis în organul corporal care poartă acest nume, nici chiar într-un organ subtil corespondent; dar nu este mai puţin adevărat că aceasta implică faptul că, într-un anume fel, se situează în individualitate şi, chiar mai precis, într-o parte anume, cea mai centrală, a acestei individualităţi. Atmā nu poate fi cu adevărat nici manifestat, nici individualizat; totuşi, ca jīvātmā, apare ca fiind individualizat şi încorporat; evident, această aparenţă nu poate fi decât iluzorie, în ceea ce priveşte Atmā, dar nu există mai puţin dintr-un anume punct de vedere, acela chiar în care jīvātmā pare să fie diferit de Atmā şi care este cel al manifestării individuale umane. Din acest punct de vedere putem spune că spiritul este situat în individ; şi chiar, din punctul de vedere particular al modalităţii corporale al acestuia s-ar putea spune de asemenea, cu condiţia de a nu considera aceasta ca o „localizare" în sens literal, că este situat în corp. Nu este deci o eroare în sensul propriu al cuvântului, ci numai expresia unei iluzii care, pentru a fi aşa în privinţa realităţii absolute, nu îi corespunde mai puţin pe o anume treaptă a realităţii, cea a stărilor de manifestare la care se raportează, şi care nu devine o eroare decât dacă se pretinde a se aplica la concepţia fiinţei totale, ca şi cum aceasta ar putea fi afectată sau modificată printr-una din stările ei contingente.

Am făcut, în ceea ce am spus, o diferenţă între individualitatea integrală şi modalitatea sa corporală, prima cuprinzând între altele modalităţile subtile; şi în această privinţă putem adăuga o observaţie care, cu toate că este accesorie, va ajuta fără îndoială la înţelegerea a ceea ce avem în vedere în principal. Pentru omul obişnuit, a că-

rui conștiință nu este, într-un anume fel, „trează" decât în modalitatea corporală, ceea ce este perceput mai mult sau mai puțin clar din modalitățile subtile apare ca inclus în corp, deoarece această percepție nu corespunde efectiv decât raporturilor acestora cu ea, [cu modalitatea corporală], mai degrabă decât cu ele ca ceea ce sunt ele însele; dar, în realitate, ele nu pot fi conținute astfel în corp și închise în limitele acestuia, mai întâi deoarece în ele se află principiul imediat al modalității corporale și apoi pentru că ele sunt susceptibile de o extindere incomparabil mai mare prin natura însăși a posibilităților pe care le comportă.

De asemenea, când aceste modalități sunt efectiv dezvoltate, ele apar ca „prelungiri" care se întind în toate sensurile dincolo de modalitatea corporală, care astfel se află ca total integrată în ele; există deci în această privință pentru cel care a realizat individualitatea integrală, un fel de „reîntoarcere", dacă putem spune așa, în raport cu punctul de vedere al omului obișnuit. În acest caz, limitele individuale nu sunt încă depășite și de aceea vorbim la început despre o aplicație posibilă la diferite niveluri; prin analogie, vom putea înțelege de acum înainte că o „reîntoarcere" se operează, într-o altă ordine, și când o ființă a trecut la realizarea supra-individuală. Atât timp cât ființa nu atinge Atmā decât în raporturile sale cu individualitatea, adică jīvātmā, acesta îi apare ca inclus în această individualitate, și nu va putea să-i apară altfel deoarece este incapabil să depășească limitele condiției individuale; dar când a atins Atmā direct și cel care este în sine, această individualitate, și cu ea toate celelalte stări, individuale sau supra-individuale, îi apar, dimpotrivă, ca fiind cuprinse în Atmā, așa cum sunt în fapt din punct de vedere al realității absolute, pentru că nu sunt nimic altceva decât posibilitățile lui Atmā, în afara căruia nimic nu poate fi, în oricare mod.

Am precizat mai înainte limitele în care este adevărat, dintr-un punct de vedere relativ, să spunem că spiritul este conținut, fie în individualitatea umană, fie chiar în corp; şi, în plus, am arătat motivul pentru care este astfel, cauză inerentă condiției ființei pentru care acest punct de vedere este legitim şi valabil. Dar aceasta nu este încă totul, şi trebuie să arătăm că spiritul este considerat ca situat nu numai în individualitate în general, ci în punctul său central, care corespunde inimii în ordinea corporală; aceasta necesită alte explicații, care vor permite să lege între ele cele două puncte de vedere aparent opuse care se raportează respectiv la realitatea relativă şi contingentă a individului şi realitatea absolută a lui Atmă. Este uşor să ne dăm seama că aceste considerații trebuie să se bazeze în mod esențial pe o aplicare în sens invers a analogiei, aplicare care arată în acelaşi timp, într-un mod cât se poate de clar, precauțiile la care obligă transpoziția simbolismului spațial, deoarece, contrar a ceea ce se întâmplă în ordinea corporală, adică în spațiul înțeles în sensul propriu şi literal al cuvântului, se poate spune că în ordinea spirituală interiorul este cel care conține exteriorul şi este centrul cel care conține toate lucrurile.

Una dintre cele mai bune „ilustrări" ale aplicării în sens invers este dată de reprezentarea diferitelor ceruri, corespunzând stărilor superioare ale ființei, prin tot atâtea cercuri sau sfere concentrice, aşa cum găsim, de pildă la Dante. În aceste reprezentări, se pare mai întâi că cerurile, dacă sunt mai vaste, adică mai puțin limitate, pe măsură ce sunt mai înalte sunt mai „exterioare" în acest sens că sunt mai îndepărtate de centru, acesta fiind constituit de lumea terestră; este punctul de vedere al individualității umane, care este reprezentat de pământ, iar adevărul acestui punct de vedere are o valoare relativă în măsura în care această individualitate este reală în ordinea sa şi că trebuie în mod necesar să se plece de la ea pentru a se înălța spre stările superioare. Dar, când indi-

vidualitatea este depășită, „răsturnarea" despre care am vorbit (și care este realmente o „redresare" a ființei) se operează, și tot ansamblul reprezentării simbolice se găsește într-un anume fel întors: atunci cerul cel mai înalt dintre toate este în același timp mai central, deoarece în el se află centrul universal însuși; și, dimpotrivă, lumea terestră este acum situată la periferie, cel mai exterior.

Trebuie remarcat între altele că, în această „inversare" a situației, cercul care corespunde cerului cel mai înalt trebuie totuși să rămână cel mai mare dintre toate și să le conțină pe toate celelalte (așa cum, după tradiția islamică, „Tronul" divin cuprinde toate lumile); așa trebuie să fie, deoarece în realitatea absolută centrul conține totul. Imposibilitatea de a figura material acest punct de vedere, după care ceea ce este mai mare este în același timp cel mai central, nu exprimă nimic altceva decât limitele înseși la care se supune inevitabil simbolismul geometric, prin faptul că nu este decât un limbaj împrumutat din condiția spațială, adică una din condițiile proprii lumii corporale și care sunt în consecință legate exclusiv de celălalt punct de vedere, cel al individualității umane.

În ceea ce privește centrul, se vede limpede aici, prin raportul invers care există între centrul adevărat, care este cel al ființei totale sau al universului, în funcție de punctul de vedere „microcosmic" sau „macrocosmic", și centrul individualității sau al domeniului particular al existenței, se vede, spuneam, așa cum am arătat în alte ocazii, cum cel care este primul și cel mai mare în ordinea realității principiale, devine într-un anume fel (fără a fi în niciun fel alterat sau modificat în sine) ultimul și cel mai mic în ordinea aparențelor manifestate[1]. Este vorba,

[1] Cf. textelor *Upanișadelor* pe care le-am citat în diferite ocazii în privința acestui subiect, ca și parabola evanghelică a „grăuntelui de mușt ar".

servindu-ne în continuare de simbolismul spațial, de raportul dintre punctul geometric cu ceea ce putem numi analogic, punct metafizic: acesta este adevăratul centru primordial, care conține în sine toate posibilitățile și care este deci tot ce poate fi mai mare; el nu este nicicum „situat", căci nimic nu îl poate conține sau limita, dar toate lucrurile sunt situate în raport cu el (este de la sine înțeles că și această afirmație trebuie înțeleasă simbolic, deoarece nu este vorba numai de posibilitățile spațiale).

În ceea ce privește punctul geometric care este situat în spațiu, este evident, chiar în sens literal, că acesta este ceea ce poate fi mai mic, deoarece este fără dimensiuni, adică, riguros, nu ocupă niciun fel de întindere; dar acest „nimic" spațial corespunde direct cu „totul" metafizic, și putem spune că întâlnim aici cele două aspecte extreme de indivizibilitate, privită, respectiv, în principiu și în manifestare. În ceea ce privește considerarea „primului" și a „ultimului", este suficient să amintim ceea ce noi am explicat mai înainte, că punctul cel mai de sus are reflectarea directă în punctul cel mai de jos; la acest simbolism spațial putem adăuga, de asemenea, un simbolism temporal, după care ceea ce este primul în domeniul principial și în consecință în „non-timp", apare ca ultimul în dezvoltarea manifestării[2].

Este ușor de aplicat ceea ce s-a spus la ceea ce am avut în vedere în primul rând: spiritul (Atmā) este cu adevă-

---

[2] În tradiția islamică Profetul este totodată „primul în creația lui Dumnezeu" (*awwal Khalqi'Llah*) în ceea ce privește realitatea sa principială (*an-nūr al-muhammadī*) și „pecetea (adică ultimul) trimișilor lui Dumnezeu" (*Khātam rusuli-Llah*) în ceea ce privește manifestarea sa terestră; el este astfel „primul și ultimul" (*al-awwal wa al-akhir*) în raport cu creația (*bin-nisbati lil-Khalq*) așa cum *Allah* este „Primul și Ultimul" în sens absolut (*mutlaqan*). - În tradiția creștină Cuvântul este „Alfa și Omega, începutul și sfârșitul" tuturor lucrurilor.

rat centrul universal care conține toate lucrurile[3]; dar, reflectându-se în manifestarea umană, apare prin chiar aceasta ca fiind „localizat" în centrul individualității, și chiar, mai precis, în centrul modalității sale corporale, deoarece, în măsura în care este finalitatea manifestării umane, îi este de asemenea și modalitatea „centrală", în așa fel încât este centrul său care, în raport cu individualitatea, este reflectarea directă și reprezentarea centrului universal. Această reflectare nu este desigur decât o aparență, la fel ca și manifestarea individuală; dar, așa cum ființa este limitată de condițiile individuale, această aparență este pentru el realitatea, și nu poate fi altfel deoarece este exact de același ordin cu conștiința sa actuală. Numai pentru că ființa a depășit aceste limite celălalt punct de vedere devine real pentru ea cum este (și a fost mereu) în mod absolut; centrul său este atunci în universal și individualitatea (și cu atât mai mult corpul) nu mai este decât una din posibilitățile care sunt conținute în acest centru; iar prin „reîntoarcerea" care este astfel efectuată, raporturile adevărate ale tuturor lucrurilor sunt restabilite, așa cum nu au încetat niciodată să fie pentru ființa principială.

Vom adăuga că această „reîntoarcere" este într-un strâns raport cu ceea ce simbolismul Kabalei desemnează ca „deplasarea luminilor" și cu aceste cuvinte pe care tradiția le consemnează ca aparținând acelor awliyā. „Corpurile noastre sunt spiritele noastre, iar spiritele noastre sunt corpurile noastre" (ajsāmnā arwāhnā wa arwāhnā ajsāmnā), arătând prin aceasta nu numai că toate elementele ființei sunt complet unificate în „Identitatea Supremă", dar și că „ceea ce este ascuns" a devenit atunci

[3] Reamintim că în tradiția islamică Lumina primordială (*an-nûr al-muhammadî*, după cum s-a spus în nota precedentă) este Spiritul (*ar-Rûh*), în sensul total și universal al acestui cuvânt; se știe pe de altă parte că tradiția creștină identifică Lumina cu Cuvântul însuși.

„aparent" şi invers. De asemenea, conform tradiţiei islamice, fiinţa care a trecut de cealaltă parte a barzakh-ului este, într-un anume fel, opusul fiinţelor obişnuite (şi este de altfel încă o aplicare strictă a sensului invers al analogiei la nivelul „omului Universal" şi a omului individual): „Dacă merge pe nisip, nu lasă nicio urmă; dacă merge pe piatră, picioarele sale îşi lasă urma[4]. Dacă stă în soare nu are umbră; în întuneric o lumină emană din el[5]".

[4] Este aici un raport evident cu simbolismul „urmelor paşilor" pe piatră, care urcă în epoci „preistorice" şi care se găseşte în aproape toate tradiţiile; fără a intra acum în acest subiect prin consideraţii prea complexe, vom spune că într-un mod general aceste amprente reprezintă „urma" stărilor superioare în lumea noastră.

[5] Reamintim că spiritul corespunde luminii, iar corpul umbrei sau nopţii; deci spiritul însuşi cuprinde toate lucrurile în propria sa strălucire.

CAPITOLUL XXXI

CELE DOUĂ NOPȚI

Nu vrem să vorbim aici, în niciun fel, despre ceea ce misticii numesc „noaptea simțurilor" şi „noaptea spiritului"; cu toate că acestea, ar putea să prezinte oarecare similitudini cu ceea ce dorim să spunem, sunt multe elemente dificile de „situat" exact şi chiar adesea elemente cu un caracter destul de „tulbure", ceea ce ține, evident, de imperfecțiunile şi limitele inerente oricărei realizări simple mistice şi despre care am vorbit destul cu alte ocazii pentru a ne dispensa de a mai insista din nou.

De altfel intenția noastră nu este de a privi „cele trei nopți" simbolice care reprezintă trei morți şi trei naşteri, referindu-se, respectiv, în ceea ce priveşte ființa umană, la cele trei ordine: corporal, psihic şi spiritual[1]. Rațiunea acestui simbolism, care este în mod natural aplicabil treptelor succesive de inițiere, e aceea că orice schimbare de stare se produce trecând printr-o fază de întunecare şi de „învăluire", de unde rezultă că „noaptea" poate fi considerată conform unei multitudini de sensuri ierarhizate ca şi stările înseşi ale ființei; dar noi nu vom reține decât cele două extreme. Ceea ce noi ne propunem este de a preciza pe cât se poate maniera în care simbolismul „tenebrelor" în accepțiunea sa tradițională cea mai generală, se prezintă sub două sensuri opuse, unul superior şi celălalt inferior, ca şi raportul analogic care există între

[1] A se vedea A. K. Coomaraswamy, *Notes on the Katha-Upanishad* partea I.

aceste două sensuri şi care permit rezolvarea aparentei lor opoziții.

În sensul lor superior, tenebrele reprezintă non-manifestatul[2], aşa cum noi am arătat pe parcursul studiilor noastre precedente; nu este nicio dificultate aici, şi totuşi pare că acest sens superior este destul de ignorat, în general, sau necunoscut, căci este lesne de constatat că, atunci când este vorba despre tenebre, nu se gândeşte de obicei decât la sensul lor inferior; şi i se adaugă adesea o semnificație „malefică" ce nu îi este în niciun fel inerentă în mod esențial şi care nu se justifică decât în cazul unor aspecte secundare şi mult prea particularizate. În realitate, sensul inferior reprezintă în mod propriu „haosul", adică starea de nediferențiere sau de indistincție care este în punctul de plecare al manifestării, fie în totalitatea sa, fie relativ la fiecare din stările sale; şi aici vedem imediat că apare aplicarea analogiei în sens invers, căci această nediferențiere pe care am putea-o numi „materială" în limbaj occidental, este ca o reflectare a nediferențierii principiale a non-manifestatului, care este punctul cel mai înalt ce se reflectă în punctul cel mai de jos, aşa cum sunt vârfurile celor două triunghiuri ale „peceții lui Solomon".

Vom reveni asupra acestei considerații mai departe; dar ceea ce este important acum, înainte de orice, este de a înțelege că această indistincție, când se aplică la totalitatea manifestării universale, nu este altceva decât cea a lui Prakṛiti, în măsura în care aceasta se identifică cu hylè primordial sau cu materia prima a vechilor doctrine

---

[2] În franceză: *non-manifesté*; - preferăm traducerea *non-manifestat*, *non-manifestare*, din rațiuni de rigoare doctrinară, căci o traducere de forma *nemanifestat* nu ar fi suficient de clară, fiind doar termenul opus, antonimul lui *manifestat*, lipsit ca sens de raportul de superioritate față de acesta din urmă. Este acelaşi raport ca cel dintre Ființă şi Non-Ființă. [Nota trad.]

cosmologice occidentale; cu alte cuvinte, este starea de potențialitate pură, ce nu este, într-un anume fel, decât o imagine reflectată, și prin aceasta inversată, a stării principiale a posibilităților non-manifestate; și această distincție este în mod special importantă, căci confuzia între posibilitate și potențialitate este sursa a nenumărate erori. Pe de altă parte, când este vorba numai despre starea originară a unei lumi sau a unei stări de existență, indistincția potențială nu poate fi privită decât într-un sens relativ și deja „specificat", în virtutea unei anumite similitudini care există între procesul de dezvoltare a manifestării universale și acela al fiecăreia dintre părțile sale constitutive, similitudine care-și găsește expresia în legile ciclice; aceasta, care este susceptibilă să se aplice pe toate treptele, iar în cazul unei ființe particulare cum este cel al unui domeniu al existenței mai mult sau mai puțin întins, corespunde cu ceea ce noi am afirmat în legătură cu multiplicitatea sensurilor ierarhizate, căci este de la sine înțeles că, din faptul multiplicității însuși, aceste sensuri nu pot fi decât relative.

Din ceea ce s-a spus rezultă că sensul inferior al tenebrelor este de ordin cosmologic, în vreme ce sensul lor superior este de ordin metafizic; putem de asemenea remarca faptul că relația lor permite să se înțeleagă că originea și dezvoltarea manifestării poate fi privită totodată într-un sens ascendent și într-unul descendent. Dacă lucrurile stau astfel, aceasta este pentru că manifestarea nu se naște numai din Prakṛiti, de la care plecând dezvoltarea sa întreagă este o trecere graduală de la putere la act, care poate fi descrisă ca un proces ascendent; ea se naște în realitate din doi poli complementari ai Ființei, adică din Puruṣa și Prakṛiti și, în raport cu Puruṣa dezvoltarea sa este o îndepărtare graduală de Principiu, deci o adevărată „coborâre. Această considerație conține implicit soluția mai multor antinomii aparente, mai degrabă în ceea ce privește ciclurile cosmice, al căror mers, s-ar

putea spune, este reglat printr-o combinare de tendințe care corespund acestor două „mișcări" opuse sau mai degrabă complementare. Dezvoltările cărora aceasta le poate da naștere, sunt în afara subiectului nostru; dar s-ar putea, cel puțin, înțelege mai bine prin aceasta că nu există nicio contradicție între asimilarea punctului de plecare sau stării originale a manifestării cu tenebrele în sensul lor inferior, pe de o parte, și, pe de altă parte, învățătura tradițională privind spiritualitatea „stării primordiale", căci cele două lucruri nu se raportează la același punct de vedere, ci, respectiv, la două puncte de vedere complementare pe care le-am definit.

Noi am considerat sensul inferior al tenebrelor ca o reflectare a sensului lor superior, ceea ce este, de altfel, un anume punct de vedere; dar, în același timp, dintr-un alt punct de vedere, îi este oarecum „reversul", luând acest cuvânt în accepțiunea în care „reversul" și „aversul" se opun ca două fațete ale aceluiași lucru; și aceasta necesită unele explicații. Punctul de vedere la care se aplică o considerare a reflectării este, natural, cel al manifestării, și al oricărei ființe situată în domeniul manifestării; dar, față de Principiu, unde originea și finalul tuturor lucrurilor se întâlnesc și se unesc, nu ar mai fi problema unei reflectări, pentru că nu ar mai fi realmente decât un singur și același lucru, punctul de plecare al manifestării fiind necesarmente, la fel ca și cel final, în non-manifestat.

Din punctul de vedere al Principiului în el-însuși, dacă este permis un astfel de mod de exprimare într-un asemenea caz, nici nu putem distinge două aspecte ale acestui lucru unic, deoarece o atare distincție nu se concepe și nu este valabilă decât în raport cu manifestarea; dar, dacă Principiul este considerat în relația sa cu manifestarea, s-ar putea distinge două fațete, corespunzând ieșirii din non-manifestat și întoarcerii la non-manifestat. Deoarece întoarcerea la non-manifestat este finalitatea

manifestării, se poate spune că deoarece totul este văzut din acest punct de vedere, non-manifestatul apare ca tenebre în sens superior, în timp ce, văzut din perspectiva punctului de plecare al manifestării, apare dimpotrivă ca tenebre în sens inferior; și urmând sensul în care se desfășoară „mișcarea" acestuia către acela, s-ar putea spune că fața superioară este întoarsă către Principiu, în timp ce fața inferioară este întoarsă către manifestare, chiar dacă această imagine a celor două fețete pare să implice un fel de simetrie care, între Principiu și manifestare, nu ar putea să existe realmente și că de altfel, în Principiul însuși nu ar putea fi nicio distincție între superior și inferior. Punctul de vedere al reflectării este iluzoriu în raport cu acela, așa cum reflectarea este în raport cu ceea ce este reflectat; acest punct de vedere al celor două fețete corespunde deci cu o treaptă mai profundă a realității, cu toate că el însuși este iluzoriu pe un alt nivel, deoarece dispare la rândul său când Principiul este privit în el-însuși și nu în raport cu manifestarea.

Punctul de vedere pe care noi l-am expus anterior ar putea fi mai clar dacă am lua în considerare ceea ce îi corespunde, chiar în interiorul manifestării, în trecerea de la stare la alta: această trecere este în ea-însăși un punct unic, dar poate fi în mod natural privită dintr-o parte sau cealaltă a celor două stări între care se situează și pentru care este limită comună. Aici regăsim deci cele două fețete: această trecere este o moarte în raport cu una din cele două stări, dar este și o naștere în raport cu cealaltă; dar această moarte și această naștere coincid în realitate iar distincția lor nu există decât față de cele două stări, din care una își are sfârșitul în același punct în care cealaltă își are originea. Analogia este evidentă cu ceea ce, în considerațiile precedente, privea, nu două stări particulare ale manifestării, ci manifestarea totală însăși și Principiul, sau, mai precis, trecerea de la una la alta. Este bine să adăugăm că și aici sensul invers al analogiei își găsește

aplicația, căci, pe de o parte, naşterea în manifestare este ca o moarte față de Principiu, şi de cealaltă, invers, moartea în manifestare este o naştere sau mai degrabă o „re-naştere" în Principiu, în aşa fel încât originea şi sfârşitul sunt inversate în funcție de cum le privim, în raport cu Principiul sau în raport cu manifestarea; aceasta, bineînțeles, totdeauna în relația unuia cu celălalt, căci, în imutabilitatea Principiului nu există, desigur, nici naştere nici moarte, nici origine nici sfârşit, ci el-însuşi este originea primă şi finalitatea ultimă a tuturor lucrurilor, fără ca, de altfel, între această origine şi această finalitate să existe o distincție oarecare în realitatea absolută.

Dacă luăm acum în considerare ființa umană, ne putem întreba ce anume corespunde celor două „nopți", între care se desfăşoară, cum am văzut, întreaga manifestare universală; şi, pentru ceea ce înseamnă tenebrele superioare, nu există nicio dificultate, căci fie că este vorba despre o ființă particulară sau de un ansamblu de ființe, ele nu pot niciodată reprezenta altceva decât întoarcerea la non-manifestat; acest sens, în rațiunea caracterului său cu adevărat metafizic, rămâne neschimbat în toate aplicațiile acestui simbolism care sunt posibil de făcut. Dimpotrivă, în ceea ce priveşte tenebrele inferioare, este evident că ele nu pot fi luate aici decât în sens relativ, căci punctul de plecare al manifestării umane nu coincide cu cel al manifestării universale, dar ocupă în interiorul acesteia un loc anume determinat; ceea ce apare ca „haos" sau ca potențialitate nu poate deci fi decât relativ şi posedă deja în fapt o anumită treaptă de diferențiere şi de „calificare"; nu mai este materia prima, ci, dacă vrem, este materia secunda, care joacă un rol analog pentru nivelul de existență considerat. Este de la sine înțeles, de altfel, că aceste remarci nu se aplică numai în cazul unei ființe, ci, de asemenea, în cel al unei lumi; ar fi o greşeală să se considere că potențialitatea pur şi simplu se poate afla la originea lumii noastre, care nu este decât o treaptă

de existență printre altele; ākāśa, în ciuda stării sale de nediferențiere, nu este totuși lipsită de orice calitate, este deja „specificat" în vederea producerii manifestării corporale; nu va fi deci nicidecum confundat cu Prakṛiti care, fiind absolut nediferențiată, conține prin chiar aceasta potențialitatea oricărei manifestări.

Rezultă de aici că la ceea ce reprezintă tenebrele inferioare în ființa umană, nu putem aplica, în raport cu tenebrele superioare, decât imaginea unei reflectări, excluzând cele două fațete; orice nivel de existență poate fi luat ca un plan de reflexie, și aceasta deoarece Principiul se reflectă în el într-un anume fel deoarece acesta are o realitate oarecare, cea de care este susceptibil în ordinea sa; dar, pe de altă parte, dacă vom trece la o altă față a tenebrelor inferioare, nu în Principiu sau în non-manifestat ne vom găsi într-un atare caz, ci numai într-o stare „preumană" care nu este decât o altă stare de manifestare. Aici am ajuns la ceea ce noi am explicat mai înainte în legătură cu trecerea de la o stare la alta: de o parte, nașterea în stare umană și, de cealaltă, moartea în starea „preumană"; sau, cu alte cuvinte, este punctul care, conform a ceea ce am considerat, apare ca punctul final al unei stări și punctul de pornire al alteia.

Acum, dacă tenebrele inferioare sunt luate în acest sens, ne-am putea întreba de ce nu sunt considerate simplu, în mod simetric, tenebrele superioare ca reprezentând moartea în starea umană sau finalul acestei stări, care nu coincide cu necesitate cu o întoarcere la non-manifestat, ci care poate să nu fie decât trecerea la o altă stare de manifestare; în fapt, simbolismul nopții se aplică, cum am mai spus, oricărei schimbări a oricărei stări; dar, în afară de faptul că nu ar putea fi vorba aici decât de o „superioritate" cu totul relativă, începutul și sfârșitul unei stări nefiind decât două puncte situate pe niveluri consecutive separate de o distanță infinitezimală urmând „axa" ființei, nu aceasta ne interesează din perspectiva

punctului de vedere în care ne plasăm. Ceea ce trebuie luat în considerație în mod esențial este ființa umană așa cum este ea actualmente constituită în integralitatea sa și cu toate posibilitățile pe care le comportă; or, printre aceste posibilități există cea de a ajunge direct la non-manifestat, pe care îl atinge deja, dacă putem spune așa, cu partea sa superioară, care, nefiind în mod propriu umană, este totuși ceea ce îl face să existe ca om, deoarece este centrul individualității sale; și în condiția omului obișnuit, acest contact cu non-manifestatul apare în starea de somn profund. Trebuie să fie bine înțeles că acesta nu este deloc un „privilegiu" al stării umane și că, dacă vom lua în considerare nu importă ce altă stare, vom găsi totdeauna această posibilitate de întoarcere directă la non-manifestat, fără trecere prin alte stări de manifestare, căci existența într-o stare oarecare nu este posibilă decât prin faptul că Atmă sălășluiește în centrul acestei stări, care fără aceasta s-ar risipi ca un pur neant; pentru aceasta, cel puțin în principiu, orice stare poate fi luată în mod egal ca punct de plecare sau ca „suport" al realizării spirituale sau metafizice, toate conținând în ele aceleași virtualități.

Din momentul în care ne plasăm în punctul de vedere al ființei umane, tenebrele inferioare ar trebui să apară mai curând sub aspectul unei modalități a acestei ființe decât sub cel al unui prim „moment" al existenței sale; dar cele două lucruri se întâlnesc într-un anume sens, căci totdeauna este vorba de punctul de plecare al dezvoltării individului, dezvoltare a diferitelor faze corespunzătoare diverselor modalități, între care se stabilește prin chiar aceasta o anume ierarhie; este ceea ce putem numi o potențialitate relativă, de la care va porni dezvoltarea integrală a manifestării individuale. Din acest punct de vedere, ceea ce reprezintă tenebrele inferioare nu poate fi decât partea cea mai grosieră a individualității umane, cea mai „tamasică" într-un fel oarecare, dar în

care această individualitate se află conținută pe de-a întregul, ca un germene sau un embrion; cu alte cuvinte, nu ar fi nimic altceva decât modalitatea corporală însăși. Nu trebuie să ne mirăm că astfel corpul corespunde în ființa umană reflectării non-manifestatului, căci, considerarea în sens invers a analogiei permite rezolvarea imediată a tuturor dificultăților aparente: punctul cel mai de sus, așa cum am spus, își are reflectarea în mod necesar în punctul cel mai de jos; de aceea, de pildă, imutabilitatea principială are în lumea noastră imaginea inversă în imobilitatea mineralului.

S-ar putea spune, în general, că proprietățile de ordin spiritual își găsesc expresia, dar „răsturnată" într-un fel oarecare și ca „negativ" în ceea ce aparține mai mult domeniului corporal; nu este în fond decât aplicarea la această lume a ceea ce noi am explicat mai înainte în ceea ce privește raportul invers dintre starea de potențialitate și starea principială a non-manifestatului. În virtutea aceleiași analogii, starea de veghe, care este cea a conștiinței individului ce este „centrată" în modalitatea corporală, este din punct de vedere spiritual vorbind o stare de somn și invers. Această considerare a somnului permite de altfel să se înțeleagă mai bine că [domeniul] corporal și [cel] spiritual apar, respectiv, ca o „noapte" unul față de celălalt, cu toate că este în mod natural iluzoriu să le privim simetric, ca și cum ar fi doi poli ai ființei, având numai în vedere faptul că trupul, în realitate, nu este o materia prima, ci un simplu „substitut" al acesteia relativ la o stare determinată, în timp ce spiritul nu încetează niciodată să fie un principiu universal și nu se situează pe niciun nivel relativ. Ținând seama de aceste rezerve și conformându-ne aparențelor inerente unui anumit nivel de existență, putem vorbi de un „somn al spiritului" corespunzător stării de veghe corporală; „impenetrabilitatea" corpurilor, oricât de bizar ar putea să pară, nu este decât o expresie a acestui „somn" și, în rest,

toate proprietățile caracteristice ar putea fi în mod egal interpretate urmând acest punct de vedere analogic.

Sub raportul realizării, ceea ce este mai degrabă de reținut din aceste considerații este că, dacă ea se desfășoară pornind de la starea umană, corpul este cel care trebuie să servească drept bază și punct de plecare; el îi este „suportul" normal, contrar anumitor prejudecăți curente din Occident și după care nu vrem să vedem în el decât un obstacol sau să îl tratăm ca o „cantitate neglijabilă"; rolul pe care un element de ordin corporal îl joacă în toate riturile, ca mijloace sau auxiliare ale realizării este prea evident pentru a mai fi nevoie să insistăm. Cu siguranță vor fi multe alte consecințe de tras din aceasta, pe care noi nu le putem dezvolta acum; se poate întrevedea prin aceasta posibilitatea anumitor transpoziții și „transmutări" foarte neașteptate la care nimeni nu a visat; dar, bineînțeles, nu concepând corpul în maniera teoriilor „mecaniciste" și „psiho-chimice" ale oamenilor din zilele noastre va fi vreodată posibil să se înțeleagă ceva[3].

---

[3] În tradiția islamică, cele două „nopți" despre care am vorbit sunt reprezentate, respectiv, de *laylatul-qadr* și *laylatul-mirāj*, corespunzător unei duble mișcări „descendentă" și „ascendentă": a doua este ascensiunea nocturnă a Profetului [Muhammad], adică o întoarcere la Principiu parcurgând diferitele „ceruri" care sunt stările superioare ale ființei, în timp ce prima este noaptea în care s-a pogorât *Quran*-ul și această „noapte", după comentariile lui Muhyid-Dīn ibn 'Arabī, se identifică cu însuși corpul Profetului. Ceea ce este în mod special de remarcat aici este că „revelația" este primită, nu în mental, ci în corpul ființei care este „misionată" pentru a exprima Principiul: *Et Verbum caro factum est*, spune Evanghelia (*caro* și nu *mens*) și este aici o altă expresie, sub forma proprie a tradiției creștine a ceea ce reprezintă *laylatul-qadr* în tradiția islamică.

CAPITOLUL XXXII

REALIZARE ASCENDENTĂ ŞI DESCENDENTĂ

În realizarea totală a fiinţei este cazul să fie considerate cele două aspecte care corespund într-un fel oarecare celor două faze ale acesteia, una „ascendentă" şi una „descendentă". Considerarea primei faze în care fiinţa, plecată dintr-o anume stare de manifestare, se ridică până la identificarea cu principiul său non-manifestat, nu poate ridica nicio dificultate, pentru că acesta este ceea ce, pretutindeni şi totdeauna este în mod expres indicat ca proces şi scopul esenţial al oricărei iniţieri, aceasta ajungând la „ieşirea din cosmos", aşa cum am explicat în articolele precedente, şi prin urmare, la eliberarea de condiţiile limitative ale oricărei stări particulare de existenţă. Dimpotrivă, în ceea ce priveşte cea de a doua fază, cea de „coborâre" în manifestat, se pare că nu s-a vorbit decât foarte rar despre ea şi, în multe cazuri, într-un mod mai puţin explicit, câteodată chiar, am putea spune, cu o anumită rezervă sau o anumită ezitare, încât explicaţiile pe care ne propunem să le dăm aici vor permite înţelegerea; este fără îndoială că ea dă loc uşor la înţelegeri eronate, fie că este privită greşit această manieră de a considera lucrurile ca mai mult sau mai puţin excepţionale, fie că se înşeală asupra adevăratului caracter al „coborârii" despre care este vorba.

Vom lua în considerare mai întâi ceea ce se numeşte chestiunea de principiu, adică raţiunea pentru care orice doctrină tradiţională, considerând că ea se prezintă sub o

formă completă cu adevărat, nu poate în realitate să privească altfel lucrurile; şi această raţiune va putea fi înţeleasă fără dificultate dacă ne vom raporta la învăţătura Vedānta referitor la cele patru stări ale lui Atmā, cele care sunt descrise mai ales în *Māndūkya Upaniṣad*[1]. În fine, nu sunt numai cele trei stări care sunt reprezentate în fiinţa umană prin veghe, vis şi somn profund, şi care corespund, respectiv, manifestării corporale, manifestării subtile şi non-manifestării; dincolo de aceste trei stări, deci dincolo de non-manifestatul însuşi există o a patra, care poate fi numită „nici manifestat nici non-manifestat", deoarece este principiul şi al unuia şi al celuilalt, dar care, prin chiar aceasta, cuprinde şi manifestatul şi non-manifestatul. Or, cu toate că fiinţa atinge realmente propriul „Sine" în cea de a treia stare, cea de non-manifestare, nu aceea este ultima, ci o a patra, numai în aceasta fiind pe deplin realizată „Identitatea Supremă", deoarece Brahma este totodată „fiinţă şi non-fiinţă" (sadasat), „manifestat şi non-manifestat" (vyaktāvyakta), „sunet şi tăcere" (śabdāśabda), fără de care nu ar fi cu adevărat Totalitatea absolută; iar dacă realizarea s-ar opri la cea de a treia stare, ea nu ar implica decât al doilea din cele două aspecte, acela în care limbajul nu se poate exprima decât în formă negativă.

Astfel, cum spune Ananda K. Coomaraswamy într-un studiu recent[2], „trebuie trecut dincolo de manifestare (ceea ce este reprezentat prin trecerea „dincolo de Soare") pentru a atinge non-manifestatul („întunericul" înţeles în sensul său superior), dar finalul este dincolo şi de non-manifestare; sfârşitul căii nu este atins atâta vreme cât nu este cunoscut Atmā ca manifestare şi non-manifestare"; trebuie, deci, pentru a ajunge aici să se treacă „dincolo de întuneric", sau, cum spun anumite texte „a

---

[1] A se vedea *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XII-XVII.

[2] *Notes on the Katha Upanishad*, partea a III-a.

vedea cealaltă față a întunericului". Altfel, Atmă poate „străluci" în sine-însuşi, dar nu „radiază"; este identic cu Brahma, dar într-o singură natură, nu în dubla natură care este cuprinsă în unica Sa esență[3].

Aici este necesar să prevenim o obiecțiune posibilă: s-ar putea face remarca necomunei măsuri între manifestare şi non-manifestare, aşa încât prima este ca nulă față de cea de a doua, şi, că non-manifestarea, fiind în sine principiul manifestării, trebuie să îl conțină într-un anume fel. Aceasta este adevărat, cert, dar nu este mai puțin adevărat că manifestarea şi non-manifestarea, privite astfel, apar şi ca doi termeni între care există o opoziție. Această opoziție, chiar dacă nu este decât iluzorie (ca, de altfel, orice opoziție în fond) trebuie rezolvată în final; or ea nu poate fi rezolvată decât trecând dincolo de amândoi termenii. Pe de altă parte, dacă manifestarea nu poate fi reală în sensul absolut al cuvântului, ea posedă totuşi o anumită realitate, relativă şi contingentă, fără îndoială, dar care este totuşi o realitate de un anume grad, nefiind un pur neant, şi care ar fi chiar de neconceput să fie, căci aceasta ar exclude Posibilitatea universală. Nu putem spune deci, în definitiv, că manifestarea este strict neglijabilă, cu toate că ea aşa pare în comparație cu non-manifestarea, şi este una din rațiunile pentru care ceea ce se raportează la ea, în realizare, este mai puțin pus în evidență şi ca lăsat în umbră. Dacă manifestarea este cuprinsă în principiu în non-manifestare, este ca ansamblu de posibilități de manifestare, dar nu efectiv ca manifestare; pentru a fi înțeleasă sub acest ultim raport, trebuie urcat, cum am mai spus, la principiul comun al manifestării şi non-manifestării, care este cu adevărat Principiul suprem din care totul se naşte şi în care totul este cuprins; şi astfel trebuie să fie, aşa cum vom vedea şi mai

[3] Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, II, 3.

bine mai departe, pentru a se realiza deplin, total „Omul Universal".

Acum se pune o altă întrebare: după cele spuse de noi, este vorba despre etape diferite pe parcursul unei singure şi aceleiaşi căi, sau mai exact, de o etapă şi capătul acestei căi, şi este evident că trebuie să fie astfel, deoarece realizarea este cea care se continuă prin aceasta până la împlinirea totală; dar atunci, cum putem vorbi în această privinţă, aşa cum o vom face, de o fază „ascendentă" şi de o fază „descendentă"? Este de la sine înţeles că dacă aceste reprezentări sunt ambele legitime, pentru a nu fi contradictorii ele trebuie să fie raportate la puncte de vedere diferite; dar înainte de a vedea cum anume se pot ele efectiv concilia, putem deja remarca faptul că, în orice caz, această conciliere nu este posibilă decât cu condiţia ca această „coborâre" să nu fie în niciun fel concepută ca o „regresiune" sau ca o „întoarcere în urmă", ceea ce ar fi incompatibil cu faptul că tot ceea ce este obţinut de fiinţă pe parcursul realizării iniţiatice este permanent şi definitiv. Nu există nimic comparabil cu ceea ce se întâmplă în cazul „stărilor mistice" pasagere, cum este „extazul", după care fiinţa se regăseşte pur şi simplu în existenţa umană terestră, cu toate limitările individuale care o condiţionează, nepăstrând din aceste stări, în conştiinţa actuală, decât reflectare indirectă şi totdeauna mai mult sau mai puţin imperfectă[4]. Aproape nu mai este nevoie să spunem că această „coborâre" despre care

[4] Este bine să adăugăm la acestea, că ceva asemănător poate avea loc într-un alt caz decât cel al „stărilor mistice", caz care este cel al unei realizări metafizice adevărate, dar rămasă incompletă şi încă virtuală; viaţa lui Plotin ne oferă un exemplu care este fără îndoială cel mai cunoscut. Este vorba, în limbajul specific *tasawwuf*-ului islamic de un *hāl* sau stare tranzitorie care nu a putut fi fixată şi transformată în *maqām*, adică în „staţiune" permanentă, obţinută odată pentru totdeauna, neţinând seama de treapta de realizare căreia îi corespunde.

vorbim nu este nici ea asimilabilă cu ceea ce este desemnat ca o „coborâre în Infern"; aceasta are loc, așa cum știm, prealabil debutului procesului inițiatic propriu-zis și epuizând anumite posibilități inferioare ale ființei, joacă un rol „purificator" care nu ar mai avea, în mod manifest, niciun rost ulterior, dar pe nivelul la care referim. Adăugăm încă, pentru a nu trece sub tăcere niciunul din echivocurile posibile, că nu are absolut nimic în comun cu ceea ce s-ar putea numi o „realizare inversă", care nu ar avea sens decât dacă ia această direcție „descendentă" plecând chiar de la starea umană, dar al cărei sens, atunci, ar fi în mod propriu „infernal" sau „satanic", și care în consecință nu ar putea să apară decât din domeniul „contra-inițierii"[5].

Acestea fiind spuse, este ușor de înțeles că punctul de vedere din care realizarea apare cu totul „rectilinie" este cel al ființei care a dobândit-o, deoarece pentru această ființă nu va fi niciodată cazul să revină la starea de dinainte și să reintre în condițiile uneia dintre stările pe care le-a depășit deja. În ceea ce privește punctul de vedere din care realizarea ia aspectul celor două faze „ascendentă" și „descendentă", acest punct de vedere nu este decât cel sub care poate apărea altor ființe care îl iau în considerare, dar ele rămân închise în condițiile lumii manifestate; dar ne putem întreba cum o mișcare continuă poate să capete, chiar numai exterior, aparența unui ansamblu de două mișcări care se succed în direcții opuse. Or, există o reprezentare geometrică ce ne permite să ne facem o idee cât se poate de clară: dacă vom considera un cerc plasat vertical, parcurgerea unei jumătăți de circumferință va fi „ascendentă" iar cealaltă jumătate „descendentă", fără totuși ca mișcarea să înceteze de a fi

[5] Parcursul unei asemenea căi „descendente", cu toate consecințele pe care le implică, nu poate fi considerată efectiv, în măsura posibilului, decât în cazul extrem a acelor *awliyā ash-Shaytān* [„sfinți ai lui Satan"] (Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, pag. 186).

continuă; în plus, nu există pe parcursul acestei mişcări nicio „întoarcere în urmă", deoarece nu trece din nou pe aceeaşi parte pe care a parcurs-o deja. Este un cerc complet, dar dacă ne amintim că nu există niciun ciclu realmente închis, aşa cum am spus cu alte ocazii, ne vom da seama că doar în aparenţă coincid punctul final cu punctul de plecare sau, cu alte cuvinte, că fiinţa revine la starea manifestată de la care a pornit (aparenţă care există pentru alţii, dar care nu este „realitatea" acestei fiinţe); pe de altă parte, această considerare a ciclului este aici cu atât mai naturală cu cât este vorba de corespondenţa sa exactă „macrocosmică", în cele două faze de „aspiraţie" şi de „expiraţie" a manifestării universale.

Se mai poate remarca faptul că o linie dreaptă este „limita", în sensul matematic al cuvântului, unei circumferinţe care creşte indefinit; distanţa parcursă în realizare (sau mai degrabă ceea ce este figurat printr-o distanţă utilizând simbolismul spaţial) fiind cu adevărat dincolo de orice măsură cu putinţă de desemnat, nu este în realitate nicio diferenţă între parcursul circumferinţei la care ne-am referit şi cel al unei axe care rămâne totdeauna verticală în toate părţile sale succesive, ceea ce ajunge la a reconcilia reprezentările corespunzătoare respective ale celor două puncte de vedere „interior" şi „exterior" pe care le-am evidenţiat.

Credem că putem de acum, prin aceste consideraţii, să înţelegem suficient adevăratul caracter al fazei „descendente" sau ceea ce apare astfel; dar rămâne încă să ne întrebăm care poate fi, sub raportul ierarhiei iniţiatice, diferenţa între realizarea oprită la faza „ascendentă" şi cea care cuprinde şi faza „descendentă", şi aceasta este ceea ce vom examina mai departe.

În timp ce fiinţa care rămâne în non-manifestare a obţinut realizarea numai „pentru sine-însăşi", cea care apoi „coboară", în sensul pe care l-am precizat deja, are de acum, în raport cu manifestarea, un rol pe care îl ex-

primă simbolismul „radierii" solare prin care toate lucrurile sunt luminate. În primul caz, așa cum am mai spus, Atmă „strălucește" fără a „radia"; dar trebuie, totuși, să risipim un echivoc: se vorbește foarte des, în această privință, de o realizare „egoistă", ceea ce este cu adevărat un non-sens, deoarece nu mai există ego, adică individualitate, limitările pe care le constituie acesta ca atare fiind cu necesitate desființate definitiv, pentru ca ființa să se poată „sălăşlui" în non-manifestare. O atare neînțelegere implică în mod evident o confuzie grosieră între „Sine" și „eu"; noi am spus că această ființă a realizat „pentru sine-însăși" și nu „pentru ea-însuși", iar aici nu este o simplă chestiune de limbaj, ci o distincție cu totul esențială în ceea ce privește fondul însuși al problemei despre care este vorba. Această remarcă fiind făcută, mai trebuie evidențiată o diferență între cele două cazuri, o diferență a cărei importanță poate fi mai bine înțeleasă referindu-ne la maniera în care diferite tradiții consideră stările care le corespund, căci chiar dacă realizarea „descendentă", ca fază a procesului inițiatic, nu este în general indicată decât într-un mod mai mult sau mai puțin voalat, se pot găsi totuși exemple care o presupun clar și fără nicio îndoială posibilă.

Pentru a da mai întâi exemplul care este poate cel mai cunoscut, dacă nu cel mai bine înțeles în mod obișnuit, diferența despre care este vorba este cea care există între Pratyeka-Buddha și Bodhisattva[6]; este în mod special important din această privință de observat calea ce are drept capăt prima din aceste două stări și care este desemnată ca fiind „calea mică", sau, dacă dorim, o „cale mai mică" (hīnayāna), ceea ce implică faptul că ea nu este exceptată de un anumit caracter restrictiv, în timp ce

[6] Cazul *Pratyeka-Buddha* este unul dintre cele căruia interpreții occidentali îi aplică ușor acest termen de „egoism" a cărui absurditate am semnalat-o.

calea care conduce la cea de a doua [stare] este considerată ca fiind cu adevărat „marea cale" (mahāyāna), deci cea care este completă şi perfectă sub toate raporturile.

Aceasta permite să se răspundă la obiecţiunea care ar putea fi făcută pentru faptul că, în general, starea de Buddha este privită ca superioară aceleia de Bodhisattva; în cazul lui Pratyeka-Buddha această superioritate nu poate fi decât aparentă şi ea este datorată mai degrabă caracterului de „impasibilitate" pe care, de asemenea aparent, nu îl are Bodhisattva. Spunem aparent deoarece trebuie să distingem în aceasta între „realitatea" fiinţei şi rolul pe care-l are de jucat în raport cu lumea manifestată sau, cu alte cuvinte, între ceea ce este în sine şi ceea ce pare a fi pentru fiinţele obişnuite; vom găsi aceeaşi distincţie de făcut în cazurile ce aparţin altor tradiţii. Este adevărat că, exoteric, Bodhisattva este reprezentat ca având încă o etapă de străbătut pentru a ajunge un Buddha perfect; dar, dacă spunem exoteric, este pentru că, în mod precis, aceasta corespunde manierei în care lucrurile apar când ele sunt privite din exterior; şi trebuie ca lucrurile să se prezinte astfel pentru ca Bodhisattva să-şi poată exercita funcţiunea, în măsura în care aceasta este de a arăta calea celorlalte fiinţe: el este „cel care este plecat astfel" (tathā-gata) şi astfel trebuie să meargă şi cei care pot ajunge ca el la scopul suprem. Trebuie deci ca însăşi existenţa în care el şi-a îndeplinit „misiunea", pentru a fi cu adevărat „exemplar", să se prezinte ca un gen de recapitulare a căii. În privinţa faptului că este vorba despre o stare încă imperfectă sau de un grad mai mic de realizare, aceasta echivalează cu a pierde complet din vedere latura „transcendentă" a fiinţei lui Bodhisattva; ceea ce poate fi conform cu anumite interpretări „raţionale" curente, dar face complet incomprehensibil tot simbolismul ce priveşte viaţa lui Bodhisattva şi care-i conferă, chiar de la început, un caracter propriu „avataric", adică o arată efectiv ca o „coborâre" (este sensul propriu

al cuvântului avatāra) prin care un principiu sau o ființă care-l reprezintă deoarece s-a identificat cu el, se manifestă în lumea exterioară, ceea ce, evident, nu ar altera în niciun fel imutabilitatea principiului ca atare[7].

În tradiția islamică, ceea ce noi am spus are echivalentul său în mare măsură și ținând seama de diferența dintre punctele de vedere care sunt proprii, cum este și normal, fiecăreia dintre diferitele forme tradiționale: acest echivalent se află în distincția care se face între cazul unui walī și cel al unui nabī. O ființă poate să nu fie walī decât „pentru sine", fără a se manifesta în vreun fel oarecare în exterior; dimpotrivă, un nabī nu este cel care este decât pentru că are o funcție de îndeplinit față de celelalte ființe; și cu atât mai mult, același lucru este pentru rasūl, care este și el nabī, dar a cărui funcțiune îmbracă un caracter de universalitate, în timp ce aceea a unui nabī poate fi mai mult sau mai puțin limitată în ceea ce privește întinderea sa și scopul propriu[8].

---

[7] Am mai putea spune că o atare ființă, încărcată cu toate influențele spirituale inerente stării sale transcendente devine „vehicul" prin care aceste influențe sunt dirijate către lumea noastră; această „coborâre" a influențelor spirituale este explicit indicată de numele lui *Avalokiteśvara*, și este una dintre semnificațiile principale și „benefice" ale triunghiului inversat. - Adăugăm că prin această semnificație triunghiul inversat este luat ca simbol al celor mai înalte grade din Masoneria scoțiană; în aceasta, gradul 30 fiind privit ca *nec plus ultra*, trebuie logic să marcheze prin aceasta termenul de „suiș", astfel încât treptele următoare nu se mai pot referi decât la o „coborâre", prin care sunt aduse oricărei organizații inițiatice influențele destinate să le „însuflețească"; iar culorile lor corespunzătoare, negru și alb, sunt și mai semnificative sub același raport.

[8] Un *Rasūl* manifestă atributul divin *Ar-Ramān* [= Atotmilostiv] în toate lumile (*rahmatan lil-ālamin*), și nu numai într-un singur domeniu particular. - Se poate remarca faptul că desemnarea lui *Bodhisattva* ca „Domn al compasiunii" se raportează și ea la un rol similar, la „compasiune" extinsă la toate ființele, ceea ce este în fond o altă exprimare a aceluiași atribut de *rahmah* [=Atotmilostivire].

Ar putea să pară că nu trebuie să fie aici ambiguitatea aparentă pe care am constatat-o în cazul lui Bodhisattva, deoarece superioritatea unui nabī în raport cu un walī este în general admisă şi chiar privită ca evidentă; şi totuşi, s-a susţinut uneori că „staţiunea" (maqām) unui walī este, în ea-însăşi, mai înaltă decât cea a unui nabī, deoarece ea implică esenţialmente o stare de „proximitate" divină, în timp ce un nabī, prin chiar funcţiunea sa este în mod necesar întors către creaţie; dar, aici, înseamnă a nu vedea decât una din cele două feţe ale realităţii, faţa exterioară, şi a nu înţelege că ea reprezintă un aspect care se adaugă celuilalt, fără a-l elimina sau a-l afecta în vreun fel cu adevărat[9]. În fine, condiţia unui nabī implică mai întâi în ea-însăşi pe cea de walī, dar mai este în afară de aceasta şi altceva în plus; există, deci, în cazul unui walī un fel de „lipsă" sub un anumit raport, nu în natura sa intimă, ci în ceea ce s-ar putea numi treapta sa de universalitate, „lipsă" care corespunde cu ceea ce noi am spus despre fiinţa care se opreşte la stadiul de non-manifestare fără „coborârea" spre manifestare; şi universalitatea atinge plenitudinea sa efectivă în rasūl, care este astfel cu adevărat şi total „Om universal".

Se vede foarte clar în cazuri ca cele pe care le-am menţionat, că fiinţa care „coboară", faţă de manifestare, are o funcţiune al cărei caracter este oarecum excepţional, şi vedem că nu se găseşte într-o condiţie comparabilă cu cea a fiinţelor obişnuite; aceste cazuri sunt cele ale fiinţelor pe care le putem numi „misionate" în adevăratul sens al cuvântului. Într-un anume sens, se poate spune

---

[9] Revenim la ceea ce s-a spus despre noţiunea de *barzakh* şi care permite înţelegerea fără dificultate a celor două feţe ale realităţii; faţa interioară este întoarsă către *Al-Haqq* [=Cel Adevărat, Adevărul], iar faţa exterioară către *al-Khalq* [=Creaţie]; iar fiinţa a cărui funcţiune este de natura *barzakh*-ului trebuie în mod necesar să unească în ea cele două aspecte, stabilind astfel un „pod" sau un „canal" prin care influenţele divine se comunică creaţiei.

că orice ființă manifestată are „misiunea" sa dacă vom înțelege în mod simplu prin aceasta că trebuie să-și ocupe locul propriu în lume și că este astfel un element necesar al ansamblului din care face parte; dar este de la sine înțeles că nu în acest fel înțelegem lucrurile aici și că este vorba despre o „misiune" de o cu totul altă importanță, care se naște direct din ordinul transcendent și principial și care exprimă în lumea manifestată ceva de acest ordin. Cum „coborârea" presupune „urcarea" prealabilă, o atare „misiune" presupune în mod necesar perfecta realizare interioară; nu este inutil să insistăm asupra acestui aspect, îndeosebi într-o epocă în care oamenii își imaginează prea ușor că au „misiuni" mai mult sau mai puțin extraordinare, care în lipsa acestei condiții esențiale nu pot fi decât pure iluzii.

Va fi necesar, după toate considerațiile pe care le-am expus până aici, să insistăm asupra unui aspect legat de „coborârea" pe care am explicat-o, în multe cazuri, și anume faptul că acest subiect este trecut sub tăcere sau înconjurat de reticențe, ca și cum ar fi ceva care împiedică să se vorbească despre el cu claritate: este aspectul pe care l-am putea numi „sacrificial". Trebuie să fie bine înțeles, înainte de toate, că, dacă folosim aici cuvântul „sacrificiu", nu este în sensul moral care i se dă în mod obișnuit și care nu este decât un exemplu de degenerare a limbajului modern, care micșorează și denaturează toate lucrurile pentru a le coborî la un nivel pur uman și de a le face să intre în cadrele convenționale ale „vieții obișnuite". Dimpotrivă, luăm acest cuvânt în sensul său adevărat și originar, cu tot ceea ce acesta comportă efectiv și chiar în mod esențial „tehnic". Este de la sine înțeles că rolul ființelor ca cele despre care este vorba în cazurile pe care le-am arătat nu vor avea nimic comun cu „altruismul", „filantropia" și alte platitudini „ideale" celebrate de moraliști și care nu numai că sunt prea evident lipsite de orice caracter transcendent sau supra-

uman, dar sunt cu totul la îndemâna primului venit profan[10].

Fiinţa, având realizată identitatea cu Atmă, şi „coborârea" sa în manifestare, sau ceea ce apare ca atare din punctul de vedere al acesteia, fiind efectiv deplina universalitate a acestei identităţi, această fiinţă nu este altceva decât „Atmă încorporată în lumi", ceea ce revine a spune că această „coborâre" nu este în realitate, pentru ea, deloc diferit de procesul însuşi al manifestării universale. Or, în mod precis, acest proces este adesea descris tradiţional ca un „sacrificiu": ca simbol vedic, este sacrificiul lui Mahă-Puruşa, adică al „Omului universal", cu care, urmând cele pe care le-am spus, fiinţa este efectiv identică; şi nu numai acest sacrificiu primordial trebuie înţeles în sens strict ritual, şi nu într-o accepţiune mai mult sau mai puţin „metaforică", ci el este esenţialmente prototipul însuşi al oricărui rit sacrificial[11].

---

[10] Ţinem să precizăm că ceea ce spunem aici vizează punctul de vedere specific modern al „moralei laice"; chiar dacă aceasta nu face într-o oarecare măsură, cum se întâmplă, în ciuda pretenţiilor sale, decât să „repete" preceptele împrumutate din religie, le goleşte de orice semnificaţie reală, îndepărtând toate elementele care permiteau legarea acestora de un ordin superior şi, dincolo de exoterismul literal, de a le transpune ca semne ale adevărurilor principiale; şi, uneori chiar, părând că păstrează ceea ce s-ar putea numi „materialitatea" acestor precepte, această morală, prin interpretarea pe care o dă, merge până la a le „întoarce" cu adevărat într-un sens antitradiţional.

[11] În legătură cu acest lucru putem face o remarcă nu lipsită de importanţă: viaţa anumitor fiinţe considerată după aparenţele individuale prezintă fapte care sunt în corespondenţă cu cele de ordin cosmic şi sunt în oarecare măsură, din punct de vedere exterior, o imagine sau o reproducere a acestora; dar, din punct de vedere interior, acest raport trebuie să fie inversat, căci aceste fiinţe fiind realmente *Mahă-Puruşa*, viaţa lor are ca adevărate modele faptele cosmice sau, mai exact, ea este expresia directă a acestora, în timp ce faptele cosmice în ele însele nu sunt decât o expresie prin reflectare. Adăugăm că aici se află ceea ce dă fundament şi

„Misionatul", în sensul în care noi am luat termenul respectiv, este deci, literalmente, o victimă; aceasta nu implică în niciun fel, în mod general, că viața lui trebuie să se termine printr-o moarte violentă, deoarece, în realitate, chiar această viață însăși, în ansamblul ei, este deja consecința sacrificiului[12]. S-ar putea remarca imediat că aici rezidă explicația profundă a ezitărilor și a „tentațiilor" care, în toate povestirile tradiționale și oricare ar fi forma specială pe care o îmbracă după caz, sunt atribuite Profeților și chiar Avatăr-urilor, atunci când se află puși în prezența „misiunii" pe care o au de îndeplinit. Aceste ezitări, în fond, nu sunt altele decât cele ale lui Agni de a accepta să devină conducătorul „carului cosmic"[13], așa cum spune A. Coomaraswamy în studiul pe care deja l-am citat, adăugând astfel aceste cazuri la cel al lui „Avatăra etern", cu care nu fac decât una în „adevărul" lor interior; și desigur, tentația de a rămâne în „noaptea" non-manifestatului se înțelege lesne, căci nimeni nu va contesta că, în acest sens superior, „noaptea este mai bună decât ziua"[14]. Dl. Coomaraswamy explică prin aceasta și

---

valabilitate riturilor instituite de către ființele „misionate", în timp ce o ființă care nu este nimic mai mult decât un individ uman nu va putea niciodată, din proprie inițiativă, să inventeze „pseudo-rituri" lipsite de orice eficacitate reală.

[12] Trebuie notat de asemenea că lucrul despre care este vorba aici nu are nicio legătură cu folosirea de către anumiți mistici a acestui cuvânt de „victimă" sau acela de „jertfă"; chiar în cazul în care ei înțeleg prin aceasta o realitate proprie și nu se reduce la simple iluzii „subiective", totdeauna posibile la ei din cauza „pasivității" inerente a atitudinii lor, este o realitate a cărei importanță nu depășește nicidecum ordinul posibilităților individuale.

[13] *Rig-Veda*, X, 51.

[14] Această expresie are aplicarea sa într-un alt ordin, cel al „renunțării la puteri"; dar în timp ce această atitudine este nu numai justificată, ci chiar singura cu totul legitimă, pentru ființa care, neavând nicio „misiune" de îndeplinit, nu trebuie să iasă în exte-

pe bună dreptate, faptul că Śankarāchārya se străduieşte totdeauna, vizibil, să evite considerarea „coborârii", chiar când comentează texte al căror sens o implică în mod clar. Ar fi absurd, într-un caz ca acesta, să se atribuie o atare atitudine unei lipse în cunoaştere sau unei neînţelegeri a doctrinei; nu se poate înţelege decât ca un fel de recul în faţa perspectivei „sacrificiului" şi prin urmare ca o voinţă conştientă de a nu ridica vălul care ascunde „cealaltă faţă a întunericului"; şi generalizând mai departe, raţiunea principală a rezervei care se păstrează în mod obişnuit asupra acestei probleme[15].

Se poate adăuga la aceasta, cu titlu de motiv secundar, pericolul pe care această considerare prost înţeleasă să servească drept pretext unora pentru a justifica, iluzionându-se asupra adevăratei naturi a dorinţei „de a rămâne în lume", atunci când nu este vorba de a rămâne aici, ci, ceea ce este cu totul diferit, de a reveni aici după ce s-a ieşit deja, şi că această „ieşire" prealabilă nu este posibilă decât pentru fiinţa în care nu mai există nicio dorinţă, ca şi nicio legătură oarecare individuală. Trebuie avut grijă a nu se înşela asupra acestui punct esenţial, în lipsa căruia s-ar risca a nu se vedea nicio diferenţă între realizarea ultimă şi un simplu debut al realizării oprită la un stadiu ce nu depăşeşte nici măcar limitele individualităţii.

Acum, pentru a reveni la ideea de sacrificiu, va trebui să spunem că ea comportă şi un alt aspect, cel pe

---

rior, este evident că, dimpotrivă, o „misiune" ar fi inexistentă ca atare dacă nu era manifestată exterior.

[15] Vom reaminti ca „ilustrare" a ceea ce am spus, un fapt al cărui caracter istoric sau legendar contează mai puţin din punctul nostru de vedere, căci nu înţelegem să-i acordăm decât o valoare exclusiv simbolică: se povesteşte că Dante nu surâdea niciodată şi că oamenii atribuiau această tristeţe aparentă faptului că se „întorsese din Infern"; nu ar fi trebuit să se vadă mai degrabă că adevăratul motiv era „coborârea din Cer"?

care îl exprimă direct etimologia cuvântului: „a sacrifica", adică sacrum facere, „a face sacru", care este obiectul sacrificiului. Acest aspect nu convine mai puțin aici decât cel pe care l-am considerat mai obișnuit și pe care l-am avut în vedere vorbind despre „victimă" ca atare; este sacrificiul care conferă „misionaților" un caracter „sacru", în sensul cel mai complet al termenului. Nu numai acest caracter este evident inerent funcțiunii a cărei adevărată învestitură este sacrificiul lor; dar, căci acesta este implicat în sensul original al cuvântului „sacru", face din ei ființe „deosebite", adică în mod esențial diferite totodată de ființele comune manifestate și de cei care, ajungând la realizarea „Sinelui", rămân pur și simplu în non-manifestat. Acțiunea lor, chiar dacă este în exterior asemănătoare cu cea a ființelor obișnuite, nu are în realitate cu ele nicio legătură care să meargă mai departe de această simplă aparență exterioară; ea este, în „adevărul" ei, cu necesitate incomprehensibilă pentru facultățile individuale, căci vine direct din inexprimabil. Acest caracter arată bine că este vorba, așa cum am mai spus, de cazuri excepționale, și în fapt, în starea umană, „misionații" nu sunt decât, firește, într-o infimă minoritate față de imensa multitudine a ființelor care nu au a pretinde un asemenea rol; dar, pe de altă parte, stările ființei fiind în multiplicitate indefinită, ce anume ne poate împiedica să admitem că, într-o stare sau în alta, orice ființă are posibilitatea de a parveni la această treaptă supremă a ierarhiei spirituale?

APENDICE

CAPITOLUL V

Fragmentul din *Pages dédiées à Mercure de Abdul-Hādi* este următorul:

„Cele două lanțuri inițiatice. - Unul este istoric, celălalt este spontan. Primul se comunică în Sanctuare stabilite şi cunoscute, sub conducerea unui Shaykh (Guru) viu, cu autoritate [spirituală], fiind în posesia cheilor misterului. Aşa este At-Talīmur-rijāl sau învățarea oamenilor. Celălalt este At-Talīmur-rabbāni sau învățarea dominicală sau seniorială, pe care îmi permit să o numesc „inițiere marială" căci ea este cea pe care a primit-o Sfânta Fecioară, mama lui Iisus, fiul Mariei. Există totdeauna un Maestru, dar acesta poate fi absent, necunoscut, chiar decedat de mai multe secole. Din această inițiere vă obțineți în prezent aceeaşi substanță spirituală pe care alții o obțineau din antichitate. Ea este actualmente frecventă în Europa, cel puțin la treptele inferioare, dar este aproape necunoscută în Orient".

Acest text a fost publicat în revista La Gnose, numărul din ianuarie 1911. Când ne-am decis să îl republicăm în Etudes Traditionnelles, l-am rugat pe René Guénon să scrie o notă pentru a preveni posibilele erori de interpretare. El ne-a trimis nota următoare la care face aluzie nota 28 de la pagina 29 din prezenta lucrare.

„Cum acest paragraf ar putea da naştere la anumite neînțelegeri, ni se pare necesar să îi precizăm sensul; şi mai întâi, trebuie înțeles că nu este aici vorba în niciun fel de ceva care poate fi asimilat cu o cale „mistică" ceea ce ar fi manifest contradictoriu cu afirmația existenței unui „lanț inițiatic" real în acest caz la fel de bine ca şi în cel pe care-l putem considera normal". Putem cita în această privință un fragment din Jalāluddīn ar-Rūmī care

se raportează exact la același lucru: „Dacă cineva, printr-o rară excepție, a parcurs această cale (inițiatică) singur (adică fără Pīr, termen persan echivalent cu arabul Shaykh) el a reușit cu ajutorul inimilor [acelor] Pīrs. Mâna Pīr-ului nu este refuzată celui absent: această mână nu este altceva decât strângerea în brațe a lui Dumnezeu" (Mathnawī, I, 2974-5).

S-ar putea considera ultimele cuvinte o aluzie la rolul adevăratului Guru interior, într-un sens perfect conform cu învățătura tradiției hinduse; dar aceasta ne-ar îndepărta de problema care ne ocupă aici. Vom spune, din punctul de vedere al tasawwuf islamic, că lucrul despre care este vorba apare pe calea [celor numiți] Afrād al căror Maestru este Sayidna Al-Khidr[1] și care este în afară de ceea ce am putea numi jurisdicția „Polului" (Al-Qutb), care cuprinde numai căile autentice și obișnuite de inițiere. Nu vom insista asupra faptului că nu sunt decât cazuri de excepție, așa cum se specifică chiar în textul citat, și că nu se produce decât în circumstanțe care fac transmiterea [influenței spirituale, a inițierii] normală imposibilă, de exemplu în absența oricărei organizații inițiatice autentic constituite. Asupra acestui subiect, cf. René Guénon, *Orient et Occident*, pag.230-231".

Asupra aceluiași subiect extragem câteva rânduri dintr-o scrisoare care ne-a fost adresată de René Guénon în 14 martie 1937:

---

[1] *Al-Khidr* este numele dat de esoterismul islamic personajului anonim din *Qurān*, sura XVIII („Caverna") și cu care Moise, considerat totuși de către Islam ca trimis legiferant și „Pol" al timpului său, apare în raport de subordonare. Această subordonare apare ca fiind totodată de ordin ierarhic și de ordinul Cunoașterii, deoarece personajul misterios este prezentat ca deținător al științei transcendente prin excelență (literal: „știința de la Noi", adică Allāh) și pe care Moise îl roagă, numai pe acest personaj, să îl învețe „o parte" din știința al cărei deținător este. (Notă a lui Jean Reyor).

„Al-Khidr este în mod propriu Maestrul [celor numiți] Afrād, care sunt independenți de Qutb şi pot chiar să nu fie cunoscuți de el; este vorba aşa cum spuneți, de ceva mai «direct», şi care este într-un anumit fel în afara funcțiunilor definite şi delimitate, oricât de înalte ar fi acestea; iată de ce numărul [celor numiți] Afrād este nedeterminat. Se utilizează uneori această comparație: un prinț chiar dacă nu exercită nicio funcțiune, nu este mai puțin, prin el-însuşi, superior unui ministru (cel puțin dacă acesta nu este el însuşi prinț, ceea ce se poate întâmpla, dar nu este necesar); în ordinea spirituală Afrād sunt analogi prinților, iar Aqtāb[2] miniştrilor; nu este decât o comparație, bineînțeles, dar care ajută totuşi la înțelegerea corectă a raportului dintre aceştia".

CAPITOLUL XXVIII

Dăm aici extrase din studiul lui Abdul-Hādi intitulat *El-Malāmatiyah* la care trimite René Guénon în nota 130 de la pag. 119:

„Iată, pe acest subiect, un extras din *Tratatul despre Categoriile Inițierii* de Muhiyd-Dīn ibn 'Arabī.

„A cincea treaptă este ocupată de «cei care se înclină», cei care se umilesc înaintea Măreției dominicale, care-şi impun hieratismul cultului, care sunt exceptați de la orice pretenție de o recompensă oarecare în această lume sau în alta. Aceştia sunt Malāmatiyah. Ei sunt «oamenii de încredere ai lui Dumnezeu» şi constituie grupul cel mai ales [înalt]. Numărul lor nu este limitat, dar sunt aşezați sub autoritatea Qutb [„Polului"] sau a Apogeului spiritual"[3]. Regula lor îi obligă să facă în aşa fel încât să

---

[2] *Aqtāb* = plural al lui *Qutb* (în trad.: „Pol" în sensul spiritual al termenului). -Nota trad.

[3] Numărul celor numiți *Afrād* sau „Solitarii" nu este limitat nici el, dar aceştia nu sunt plasați sub supravegherea *Qutb* epocii. Ei formează a treia categorie în ierarhia esoterică a Islamului.

nu li se vadă meritele şi să nu îşi ascundă defectele... Ei spun că Sufismul este smerenie, sărăcie, „Marea Pace" şi constrângere. Ei spun că „faţa unui Sufit este abătută [tristă] (literal: neagră) în această lume şi în cealaltă", indicând astfel că ostentaţia cade odată cu pretenţiile şi că sinceritatea adorării se manifestă prin constrângere, căci este spus: «Eu sunt aproape de cei care au inimile zdrobite din cauza Mea»..... Ei au de fapt Harurile ce provin de la sursa însăşi a darurilor divine. Ei nu mai au atunci nici nume nici trăsături proprii, ci sunt şterşi în adevărata prosternaţie".

Abdul-Hādi citează apoi fragmente intitulate: PRINCIPII ALE MALĀMATIYAH de către cunoscătorul Imam, savantul Iniţiat, Saiyd Abu Abdur Rahmān (nepotul lui Ismail ibn Najib).

„Cum ei au realizat («Adevărul divin») pe treptele superioare (ale Microcosmosului); cum ei s-au afirmat printre «oamenii concentrării» (*Ahlul-Jam'i*), ai lui Al-Qurbah, ai lui Al-Uns şi ai lui Al-Wasl[4], Dumnezeu este (pentru a spune astfel) prea gelos pe ei pentru a le îngădui să se exteriorizeze faţă de lume aşa cum sunt în realitate. El le dă, în consecinţă, un exterior care corespunde stării de „separare cu Cerul" (*Al-iftirāq*), un exterior făcut din cunoştinţe obişnuite, de preocupări sharaite - rituale sau hieratice - ca şi obligaţia de a munci, de a practica şi de a acţiona printre oameni. Totuşi, interiorul lor rămâne în raporturi constante cu „Adevărul divin", atât în concentrare (al-jam') cât şi în dispersare (al-jarq) adică în toate stările de existenţă. Această mentalitate este una dintre cele mai înalte pe care omul le poate atinge, în ciuda faptului că nimic nu apare la exterior. Ea seamănă cu starea Profetului - fie ca Allāh să se roage pentru el şi să-l salute! - care a fost înălţat pe cele mai înalte trepte ale «Proximităţii divine», indicate de formula coranică:

---

[4] Uniunea spirituală.

«Şi a fost la o distanţă de două lungimi de arc sau chiar mai puţin»[5]. Când acesta va reveni către creaturi el nu va vorbi cu acestea decât despre lucruri exterioare. Din împreuna sa aflare cu Dumnezeu nimic nu va apărea în persoana sa. Această stare este superioară aceleia a lui Moise, al cărui chip nimeni nu îl poate privi după ce el a vorbit cu Dumnezeu...

Shaykhul grupului, Abu-Hafs an-Nisabūri spunea: „Discipolii malāmatiyah evoluează consumându-se. Ei nu se îngrijesc de ei-înşişi. Lumea nu are nicio influenţă asupra lor şi nu îi poate atinge, căci subtilităţile vieţii lor interioare sunt riguros ascunse. . . Abu Hafs a fost într-o zi întrebat de ce au numele de Malāmatiyah. El a răspuns: „Malāmatiyah sunt permanent cu Dumnezeu prin faptul că se stăpânesc întotdeauna şi nu încetează de a avea conştiinţa secretului lor dominical. Se blamează pe ei-înşişi pentru tot ceea ce nu se pot dispensa prin care face să apară «Proximitatea divină», în timpul oficierii rugăciunii sau altfel. Ei îşi ascund meritele şi exteriorizează ceea ce au mai repulsiv. Atunci oamenii îi acuză pentru exteriorul lor; ei se blamează pe sine în interior, căci cunosc natura umană. Dar Dumnezeu îi favorizează prin descoperirea tainelor, prin contemplarea lumii hipersensibile, prin arta de a cunoaşte realitatea intimă a lucrurilor după semnele exterioare (al-farāsah), ca şi prin miracole. Lumea ajunge să-i lase în pace cu Dumnezeu, îndepărtaţi de ei prin ostentaţia a ceea ce este blamabil sau contrar respectabilităţii. Aceasta este disciplina Ordinului (*tarīqah*) „oamenilor blamului"[6].

---

[5] A se vedea *Qurān*, cap.53, v.9. Cele două arcuri sunt *al-Ilm* şi *al-Wujūd*, adică Ştiinţa şi Fiinţa. A se vedea F. Warrain despre Wronski, *La Synthèse concrète*, pag. 169.

[6] Aceste cuvinte ale lui Abu-Hafs au fost culese de Abdul - Hassan al-Warrâq, care le-a comunicat lui Ahmad ibn Aissa, care, la rândul său, a fost cel ce l-a informat pe Abu Abdur-Rahmân, autorul prezentului tratat.

Tabla de materii

PREFAȚĂ 5

CAPITOLUL I
ÎMPOTRIVA POPULARIZĂRII 9

CAPITOLUL II
METAFIZICĂ ŞI DIALECTICĂ 15

CAPITOLUL III
MALADIA ANGOASEI 24

CAPITOLUL IV
OBICEIUL ÎMPOTRIVA TRADIȚIEI 31

CAPITOLUL V
DESPRE RATAŞAMENTUL INIȚIATIC 37

CAPITOLUL VI
INFLUENȚE SPIRITUALE ŞI „EGREGORE" 53

CAPITOLUL VII
NECESITATEA EXOTERISMULUI TRADIȚIONAL 59

CAPITOLUL VIII
MÂNTUIRE ŞI ELIBERARE 64

CAPITOLUL IX
PUNCT DE VEDERE RITUAL ŞI PUNCT DE VEDERE MORAL 69

CAPITOLUL X
DESPRE „GLORIFICAREA MUNCII" 75

CAPITOLUL XI
SACRU ŞI PROFAN 80

CAPITOLUL XII
DESPRE „CONVERTIRE" 84

CAPITOLUL XIII
CEREMONIAL ŞI ESTETISM 89

CAPITOLUL XIV
NOI CONFUZII 97

CAPITOLUL XV
DESPRE PRETINSUL „ORGOLIU INTELECTUAL" 104

CAPITOLUL XVI
CONTEMPLAREA DIRECTĂ ŞI CEA PRIN REFLECTARE 109

CAPITOLUL XVII
DOCTRINĂ ŞI METODĂ 114

CAPITOLUL XVIII
CELE TREI CĂI ŞI FORMELE INIŢIATICE 120

CAPITOLUL XIX
ASCEZĂ ŞI ASCETISM 130

CAPITOLUL XX
GURU ŞI UPAGURU 136

CAPITOLUL XXI
ADEVĂRAŢII ŞI FALŞII ÎNVĂŢĂTORI SPIRITUALI 141

CAPITOLUL XXII
ÎNŢELEPCIUNEA ÎNNĂSCUTĂ ŞI CEA DOBÂNDITĂ 147

CAPITOLUL XXIII
ACTIVITATE INIŢIATICĂ ÎN COLECTIV ŞI „PREZENŢĂ" SPIRITUALĂ 153

CAPITOLUL XXIV
DESPRE ROLUL UNUI GURU 159

CAPITOLUL XXV
DESPRE TREPTELE INIŢIATICE 166

CAPITOLUL XXVI
ÎMPOTRIVA „CHIETISMULUI" 170

CAPITOLUL XXVII
NEBUNIE APARENTĂ ŞI ÎNŢELEPCIUNE ASCUNSĂ 177

CAPITOLUL XXVIII
MASCA „POPULARĂ" 184

CAPITOLUL XXIX
UNIREA EXTREMELOR 191

CAPITOLUL XXX
ESTE SPIRITUL ÎN CORP SAU CORPUL ÎN SPIRIT? 197

CAPITOLUL XXXI
CELE DOUĂ NOPȚI 206

CAPITOLUL XXXII
REALIZARE ASCENDENTĂ ŞI DESCENDENTĂ 216

APENDICE 231

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II Bucureşti
Tel: 021.619 40 60, 021.319 40 61
Tel: 021.637 30 30, 021.637 25 25
Fax: 021.637 38 38, 021. 319 40 59
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

Comanda 51/2008
Coli tipar: 15; Format 16/54 x 84

Tiparul executat la *S.C. LUMINA TIPO s.r.l.*
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27
E-mail: **office@luminatipo.com**
www.luminatipo.com